利他主义的可能性

〔美〕托马斯·内格尔 著　应奇 何松旭 张曦 译

二十世纪西方哲学经典

Thomas Nagel

The Possibility of Altruism

上海译文出版社

版权信息

- 书名：利他主义的可能性
- 作者：（美）托马斯·内格尔
- ISBN：9787532768141
- 译者：应奇　何松旭　张曦
- 产品经理：邵明鉴
- 责任编辑：张吉人
- 关注我们的微博：@上海译文
- 关注我们的微信：stphbooks

献给 多丽丝



1960年，我以关于这个主题的一篇论文向牛津大学申请哲学学士学位；1963年，我又以关于同一主题的另一篇论文向哈佛大学申请哲学博士学位。其中的部分材料曾提交给在伯克利和普林斯顿举行的讨论会，而其他大学的朋友们则曾经看过部分内容的油印本。我感谢诸多教师、学生和同事的批评和建议。最应当感谢的是吉尔伯特·哈曼、罗伯特·诺奇克、大卫·维金斯，特别是约翰·罗尔斯，他指导了我在哈佛的博士论文，自从我成为康奈尔大学的学生以来，他一直影响着我的哲学观念。

本书的手稿是1966—1967年间写成的，当时我是古根海姆学会的特别会员，为此我要深切地感谢古根海姆基金会，它使我有闲暇完成本书的写作。

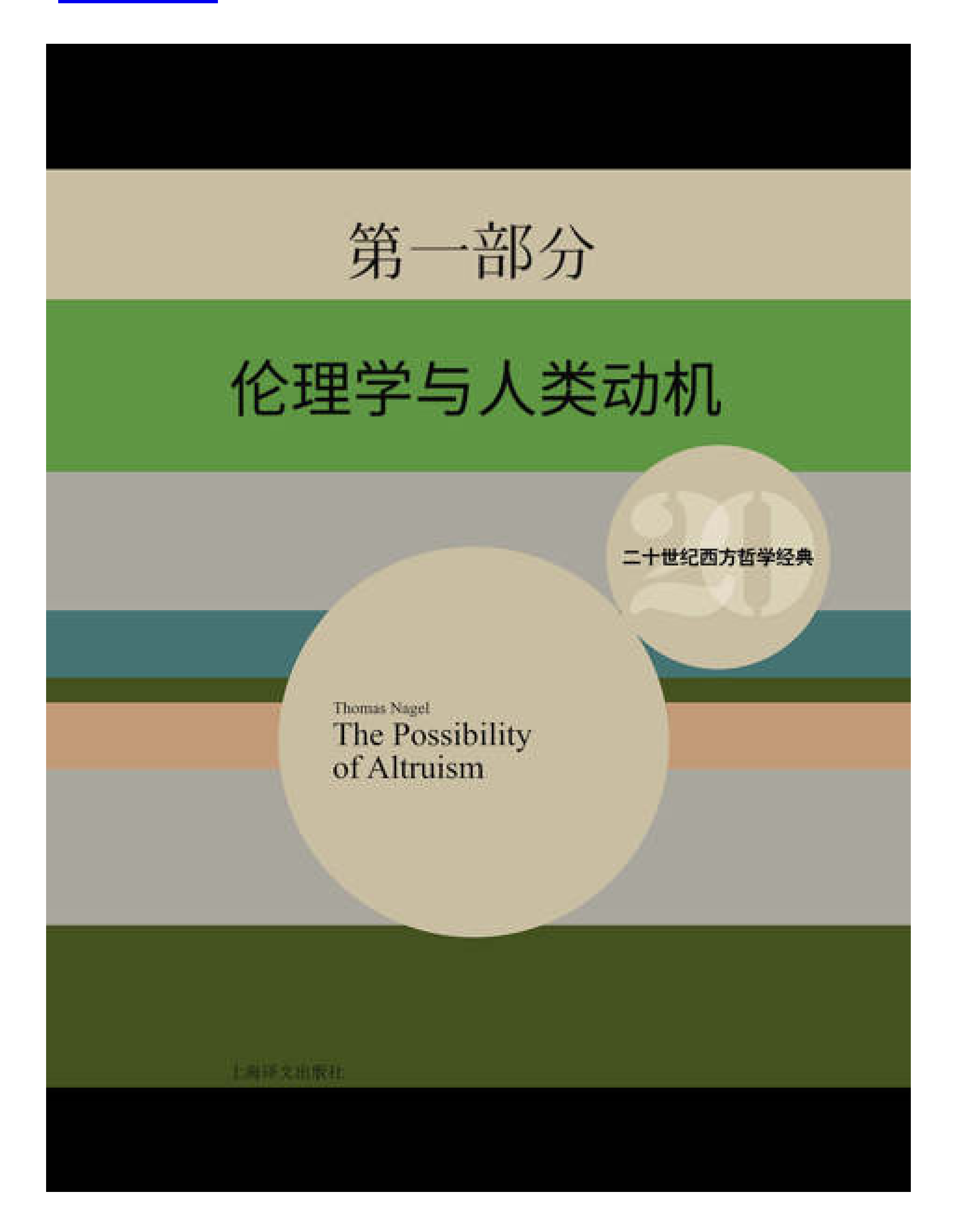
托马斯·内格尔

1969年9月于普林斯顿大学

跋

本书捍卫了这样一个主张：只有客观理由是可以接受的，而主观理由只有当它们能够从客观理由中推衍出来时才是正当的。我现在认为，这种论证实际上确立了一个不同的结论：存在着与所有主观理由相对应的客观理由。这本身并不意味着所有理由都是客观的。依然存在着这样的可能性：产生其他主观理由的原初的主观理由保有某些独立的效力，而且并不完全从属于前者。引发一个相对应的客观理由体系的是那种避免人称化的和无人称的立场的动机的分裂的必要性。但是，无须把人称化的立场完全地从属于无人称的立场，就能够避免彻底的分裂。除非所有程度的分裂都被排除，为我们提供出发点的主观理由将继续在那些同样承认类似的客观理由的人的生活中发挥一种正当的独立影响，这是因为，在无人称的立场的要求已经得到承认之后，人称化的立场可以仍然保有它的力量。由此导致的理由体系虽然更为复杂，却仍然能够解释利他主义的可能性。

1978年3月



一 道德之基础

1.正如对于思想有理性的要求，对于行动同样有理性的要求，而利他主义就是其中一种要求。本书捍卫了一种伦理学观念，以及一种相应的人性观念，根据这种观念，某些重要的道德原则陈述了从利他主义

的一个基本要求推衍出来的对于欲望和行动的理性条件。利他主义本身依赖于承认他人的实在性，依赖于把自己当作只是许多人当中的一个人的相应能力。

我把伦理学理解为心理学的一个分支。我的主张关心的是伦理学的基础，或最终的动机基础。如果伦理学的要求是理性的要求，那就得出，服从它们的动机必定是这样一种动机，使得无视这种动机将是违背理性的。因此有一点必须表明：对于某种动机影响的敏感性——包括利他主义——是合理性的一个条件，就正如接受某些理论论证的能力被认为是合理性的一个条件。这里提出的观点不但与伦理相对主义相对立，而且与任何诉诸我们的利益的伦理学主张——要么是自我利益，要么是我们碰巧了解的其他事物和其他人的利益——的要求针锋相对。在我看来，潜在于伦理学背后的利他主义不能与对于人类的一般感情相混淆。它并不是一种情感。

2.对伦理学的动机问题感兴趣的哲学家们常常寻求对于成为有道德（being moral）的一种证成 （justification）：这是这样一种考虑，它能够说服每个人或差不多每个人遵守某些道德原则，其办法是把那些原则与一种每个人都易受的动机影响联系在一起。然而问题在于，是否任何这样的根据都能满足应当与伦理学联系在一起的不可避免性条件。情况似乎是，任何证成都必须依赖于关于人们容易遭受的影响的经验假设。如果那些假设对于向之提出证成的个人是假的，那么这种证成就既没有有效性，又没有说服力。

如果某人不能以某种方式满足理性的条件，他可以逃避这种要求。这个人于是就被允许得到原谅，而允许的根据依赖于导出这种要求的特殊应用的一般原则。那种原则有可能凭着一种更为一般的原则外加进一步的条件接着得到应用，而如果那些条件未得到满足，再次逃避就是可能的。但是这种后退必定会在某一点上走到终点：某人必定会碰触到一种他不再能够用请求原谅来逃避的要求（这种要求不一定是有条件的，因为它有可能已经是最初的要求）。于是，如果有伦理学的话，那么假定这种原则必定潜在于它背后，就是自然而然的。

以下假定同样是自然的：证成的工作应当把重点放在这些基本要求上，从而产生一种具有强有力的动机支撑的伦理体系。但是这种纲领似乎从一开始就是注定要失败的。因为当我们证成一种要求时，我们是根据导出那种要求的原则，也许还要借助于进一步的条件而完成那种证成的。但是那种原则本身必定代表了一种要求，否则就与被援引来证成的东西不一致了。因此，我们着手去证成的任何要求都不是最终的。需要有证成之外的某种东西。

3.我假定，对于行动的一种规范性要求必须有相应的严格的动机支撑。如果伦理学要包含实践的要求，那么动机理论，尤其是理性动机理论，就必须包含类似的不可逃避的结果。也许有人会认为，这样做排除了欲望的要素在伦理学基础中的根本作用（虽然在不参照欲望的情况下，怎样说明伦理行动的动机根源是一个谜）。最终诉诸人类欲望的做法的问题在于，这样做似乎在最根本的层次上排除了对伦理动机进行理性批判的可能性。按照通常的理解，任何欲望，即使事实上是普遍的欲望，也仍然仅仅是一个人既有可能服从也有可能不服从的一种不受理性评价影响的喜好（affection）。如果是这样，那么，其说服力依赖于欲望的道德考虑就最终依赖于我们不被要求去接受的态度。另一方面，以某种方式与行动联系在一起的，作为一个给定欲望体系的人类动机结构图景又是非常有吸引力的，而且情形似乎是，对伦理行为的任何有说服力的证成都必须在这样一种体系中找到立足点。

有两条走出这种困境的可能路径，而且最终这两者并不是大相径庭的。（1）人们可以对有关动机及欲望在动机中的作用的标准观点提出争议；或者（2）人们可以坚持认为，尽管所有的动机都包含欲望，某些欲望是对理性评价保持开放的，而且不必被简单地看作是给定的倾向。我将提出，伦理学在人类动机中的基础并不是欲望；但是这个因素本身就使我们能够把某些欲望当作违背实践理性地来加以批判。

4.证成是对伦理学的恰当的最终辩护，对此的否定暗示了这样一种熟悉的观点："为什么我应当是有道德的"这个问题，是无意义的或者是原则上无法回答的。严格地说，这种暗示是对的，但这并不是在支持直觉主义。我相信可以找到对于伦理学的基本原则的一种说明（explanation），尽管它并不是一种证成。一种令人满意的说明必须说明与对于行动的要求相宜的动机效力。心理学，尤其是动机理论，因此就可能是伦理理论要在其中取得进展的适当领域。但这似乎要求彻底改变人们对于心理学的可能想法。导出伦理结论的心理学研究也许要求重新引入形而上学。人们通常不会期望从动机理论中发现任何把自己当作对于行动的规范性要求的解释的原则。动机理论自动地被当作一门经验科学；据假定，我们充其量只能从中发现人们受到的影响和他们的行为所表现的模式——即使某些模式和影响是普遍的。但是，那种认为必须要有为伦理要求奠定基础的动机要求的想法（或者认为两种要求是一回事的想法），似乎要求动机理论中的一种先验 推理——而这是相当出乎意料的。

这正是我要探讨的可能性。人类动机具有可由形而上学研究并带有某种必然性的特征（虽然后者要求详细的限定）。为伦理学找到充分有力的心理学根据的必要性已经促进了对此类特征的探索，但幸运的是它们的存在是有独立根据的。

无论如何都不能把伦理考虑的动机影响寄托在偶然的或可逃避的倾向上。它们对于我们的影响必定是深刻的，而且这种影响必定从根本上与道德原则本身，并与这些原则的真值条件联系在一起。另一种选择是抛弃伦理学的客观性。这虽是一种不能预先排除掉的方针，但在维护这个主题的严肃的努力失败之前，不应当采取那种方针。

二 传统争论

1."内在论"和"外在论"这两个名称一直用来指代对伦理学与动机之间关系的两种观点。[1] 内在论是这样一种观点：道德地行动的动机的出现是由伦理命题本身的真值来保证的。根据这种观点，动机必定是与伦理陈述的真值或意义这样联系在一起的，以至于在一种特殊的情形中，当某人被从道德上要求（或仅仅是相信他被这样要求）做某事时，就能得出他有做这事的动机。另一方面，外在论坚持认为，必然的动机并不是由伦理原则和判断本身提供的，而且，为了激发我们遵

守这些原则，一种附加的心理约束力是必要的。外在论与各种关于“成为有道德的”动机的观点是相容的。它甚至与这种动机总是在场——只要它的在场不是由道德判断本身，而是由伦理学之外的某种东西来保证的——的观点也是相容的。当前的讨论就试图建构一种内在论立场的基础。

内在论者诉诸各种类型的动机：自我利益，同情，仁爱，甚至泛泛而论的“赞成”或“赞成态度”。甚至情感主义也可以算作是一种内在论的立场，因此，内在论对动机要素的组织所施加的条件并不是非常严格的。内在论的吸引力来自于这样的确信：一个人不可能真诚地接受或断言任何理论命题，而又不接受与那种命题相一致的一种显见的行动动机。相信对于动机的本源并无理性评价的一席之地的哲学家们容易成为内在论者，但其代价却是抛弃对于道德客观性的要求。有一种做法是通过把伦理断言转换成特定倾向的表达，从而把动机内容植入其中，这种做法只有当倾向是在场的，而且只植根于说话者的动机中时才是恰当的。结果就是一种基本上是反理性的伦理学理论，其基础是一种简单地给定的承诺、倾向、感觉或欲望（尽管其深层结构可能是由一种高度的理性明晰性来刻画的）。动机内容因此就是与伦理言说的意义——说话者意谓的或表达的东西——而不是与那些言说的依然模糊或不存在的真值条件联系在一起。

一种更强的立场是把动机与伦理主张的认知内容联系在一起，它要求对动机影响做出这样的假定：一旦某人意识到这种影响，他就不可能摆脱它们。如果这种影响能够被表明属于伦理学的内容，那么承认一个伦理主张的真值的人也将不得不接受相应的动机。

2.密尔和摩尔似乎是外在论者。就摩尔而言，这种归属是通过排除法做出的，因为至少在《伦理学原理》中，他根本就没有考虑要“成为有道德的”动机问题。密尔在《功利主义》中专章讨论了他所谓功利原则的约束力。他把这个问题当作是与原则的真值问题相分离的，而且他提供的答案也与他对于原则的论证无关。

根据摩尔陈述的观点，人们会关心他们所做的是正确的还是错误的，这只能被认为是一个神秘的事实。然而，我揣测，潜在于摩尔对自然主义的“驳斥”背后的其实是对内在论的一种未认识到的假设。总是被对于伦理评价的对象的任何自然主义描述遗漏的评价因素，事实上就是相关的倾向或态度。 [2] 但是摩尔并没有认识到这一点，而结果就并未提出一种内在论的观点，而是提出了一种外在论的观点，按照这种观点，一种独特的非自然的属性，发挥了使得伦理主张的内容得以充实的作用。

在我看来，这些观点显然是不可接受的，因为它们允许在某人已经承认他应当做某事，而且已经了解为什么 他应当做这件事之后，还去追问他是否有任何理由做这件事。当然，可以从这种无法接受的结论退却的一种思路是，否认一个伦理断言的评价部分或方面有任何真值可言，并转而把评价与伦理主张的个人表达联系在一起。

但是，如果有人希望把动机影响的要求与道德主张的真值条件联系在一起，以至于如果有人承认道德主张的根据，他就不可能不相应地受到影响，那么就需要求一种更为严格的动机关联。

3.霍布斯是提供了这种观点的一个例子，他的伦理体系完全是以源于对自我保存的一种普遍欲望的动机力量为基础的。这种伦理体系完全是那种动机在一个理性的和充分知情的个人行为的特定后果那里的一种发展。在霍布斯看来，人性也受到其他非理性因素的影响，因此，一个人并不必然会做他应当做的事，即使当他了解实际情况时也是如此；但是，既然求生的欲望是普遍的和基本的，对霍布斯其中一条伦理命令的根据的认识，不可能不会在某种程度上推动我们。

霍布斯从可以独立地得到理解的动机要素的运作以及关于人类条件的某些高度普遍的假设中，共同推衍出道德要求的体系。基本动机被当作是给定的，而且只有它的后果才有作为伦理结论的资格。所有人都想要保存他们自己的生命，这并不是一个伦理原则；因此在这个意义上，动机理论处在先于伦理学的一个最为基本的层次上，伦理学只是它的一个分支的发展。根据这种观点，断言什么是我们应当做的就是

断言什么是我们有某种动机去做的；伦理论证是有说服力的，这是因为，如果具有假定的欲望的某人理解了对一个伦理结论的论证，那么他必定也意识到了将会激发他的那些环境和相互之间的联系—— 根据这种论证，如果他意识到了它们，它们就会激发他。

4.最有影响的反理性的内在论者当然是休谟。他的伦理体系的动机基础比霍布斯来得弱，也没有后者界定得清楚。这是因为，如果同情（后来是广义的仁爱）这种特定的道德动机要足够有力，从而能够抵御直接来自自我利益的相反的要求，它就需要自我利益的支持。但是他的确明确提出了，证成行动的一种极有吸引力的理论，并对伦理理论有着巨大的影响。这种观点就是，任何证成都必须诉诸向之提出这种证成的个人的倾向（inclination），而且这种证成要通过把那种倾向与作为满足它的手段的其他事物（特别是行动）联系起来进行。这种倾向于是就通过联想（association）传递给这些事物，而正是这种联想使得有说服力的证成成为可能。如果我们用“理由”这个术语来表述这种观点，那就是，在出现一个行动理由的诸多条件中，必定总是有一种能够激发一个人相应地行动的欲望或倾向。

霍布斯的体系满足对于证成的这些条件。事实上，他和休谟以类似的方式探讨了这个问题：他们都认为伦理学必须表征实践事务中客观的、公共的领域——也就是所有人都同样有理由去促进的领域—— 并且他们都为这种同意的可能性寻求一种动机的基础。霍布斯在人们对实现他们的生存欲望必不可少的某些安全条件、社会结构和惯例的共同利益中，找到了这种动机基础，休谟则在对他人的幸福和不幸的参与同情的能力，或者甚至是在对他们的幸福或不幸的可能性的单纯想法的参与同情的能力中，找到了这种动机基础。他们都认为伦理学只是动机机制一部分的符码化（codification）；这里还是有人和人之间的实际分歧的广大空间，至少对于休谟来说，既然与自我利益相比，同情有其微弱性，那么单单道德考虑自身就绝非决定性的。

根据休谟的观点，心理学是起点，伦理学是对它的详尽阐述。基本的心理要素本身并不会通过伦理探究得以澄清（虽然对于伦理学基础的需求可能已经导致了对它们的探索）。而且，既然休谟对理性地评价

激情和偏好施加了著名的约束，证成道德的可能性就受到了严格的限制。随着同情感在理性上无法给出解释的出现，任何证成也就随之走到了终点；如果那个条件没有得到满足，那么他就没有理由“成为有道德的”。当然事实上也有可能，从休谟的想象力理论中得出，对同情的敏感性是所有能够考虑他人的感受的存在物的一种必然特质。[3] 但他似乎并未承认他的心理要素有这种地位；对他来说，伦理学体系依赖于心理的偶然性。对霍布斯来说，可以认为，对生命的热爱在某种程度上要更接近人类的必然动机。但不管怎么说，动机基础仍然优先于并独立于从中导出的伦理体系。要想改变那种优先关系，就需要一种相当不同的理论。

5.柏拉图和亚里士多德以他们各自的方式，构成了对心理学的优先性的这种反抗的例子。在我看来，他们都认为“成为有道德的”的动机并非来自于别处，也就是说，并非来自于可独立地理解的欲望或感情。根据这种观点，即使在其最基本的层次上，伦理动机也只有通过伦理学才能得到理解。但是，既然他们两位都没有明确地提出这个问题，对他们观点的讨论就将要求比我希望在这里从事的更为繁重的注释性工作。

幸运的是，我们在康德那里可以找到一个好得多的例子，他明确地并有意识地受到一种其动机支配并不依赖于欲望—— 它们必定仅仅被当作是给定的—— 的伦理体系的要求的驱动。他坚持认为道德命令是绝对的，这本质上是这样一种主张，道德命令的应用并不依赖于先于伦理学的动机要素—— 道德命令作为结果被认为是从中推断出来的—— 的出现。从康德的努力中，人们可以看到，为了削弱伦理上中立的动机的优先性，并把伦理原则本身置于我们的道德行为的绝对源头，需要进行怎样的奋斗。不过，由于康德把道德利益设定为现象界的道德行为的激发力，可能损害了这种努力。但是这里不需要去解决这个问题。我们所要做的是去理解康德的事业。

休谟认为只有假言命令是可能的。所谓假言命令说的是，一种给定的欲望为一个人提供了行为的动机，而且只有当一个人受到那种欲望影

响时，假言命令才是适用的。欲望本身并不受这种命令的支配。因此，没有一种假言命令能够对行动施加无条件的要求。

康德提出绝对命令的努力是这样一种尝试，它试图发现对行动的这种要求，即不管一个人欲求什么、感受如何，等等，这种要求都适用于他。但是，这种要求必定仍然是这样的要求，它们的有效性涉及与这种要求相一致地被激发的能力。既然那种动机要素不可能来自作为那种要求的一个条件的预设动机，这种动机要素如果要存在的话，它就必定是来自于那种要求本身。也就是说，使得这种要求对我们有效的东西，必定本身就决定了我们的动机结构能产生相应的行动能力。因此，在康德看来，伦理学并不是在挪用据以确立它的要求的一种可先行理解的动机基础，而实际上是要揭示出一种具有特定的伦理含义，而且恰恰要通过说明那些要求的东西，来得到说明的动机结构。他提出作为我们接受道德命令的根源的，正是作为自由的自我的观念，而他也正是通过对这样得到奠基的命令的接受，来说明道德动机。另外，这并不是一种动机式说明，既然它不是在使用这种动机体系，而是在说明这种体系其中的一个根本特征。

---

[1] 见W.K.Frankena，‘Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy’，in Essays in Moral Philosophy，ed.A.I.Melden（Seattle，1958）.Frankena这个术语是从 W.D.Falk那儿得来的；见‘Ought and Motivation’，Proceedings of the Aristotelian Society（1947-8）。

[2] 这一点是由R.M.Hare指出的，参见The Language of Morals（Oxford，1952），pp.83-84。

[3] 由于他坚持认为想象他人的感情或感受就是自己在轻微的程度上拥有那种感情，因此对他人的痛苦的想象本身就是痛苦的。

三 解决方案

1.对于一个内在论者来说，伦理学与动机理论之间的优先性问题是至关重要的。我将为之辩护的立场在以下两个方面类似于康德。首先，它提供了对于伦理动机的一种说明，而这种说明并不依赖于动机要素

已经出现在任何道德要求的条件 中这个假设。根据这种观点，适当的动机的可能性必定是由道德主张本身的真值来保证的—— 但不是 因为动机的存在被先行包含在每一个道德主张的可独立理解的真值条件中。确有专属于道德的行动理由；这是因为它们表征了它们能够激发的道德要求，而不是相反。

如果这是正确的，伦理学就必定会产生关于人类动机的发现。但是是什么样的发现呢？显然不仅仅是关于人们的欲求的信息。如果伦理学不想预设任何动机，而是反而必须要揭示动机的可能性，那么这种发现必须是在一个更为基本的层次上。

显然，其他休谟式的内在论理论都想要解释伦理行为的动机是如何可能的。霍布斯的理论的出发点是一种自我保存的欲望，而契约忠诚和政治忠诚的要求是通过一种复杂的论证从那里推衍出来的，这种论证表明设定的利益何以能够激发一个人去遵循那些要求。然而这种推衍并不是从零开始的；基本的动机已经被预设了，虽然伦理学是在揭示这种动机的扩展的影响的可能性（从而也就扩展了这种动机的实际 影响）。在霍布斯的体系中，伦理理论并不说明对死亡的恐惧是何以可能的。因此，伦理学的效力最终依赖于人类动机中的一种可以独立于伦理学加以理解的成分。这种依赖性正是我坚决主张必须从伦理学理论中清除出去的。

某些伦理原则本身就是动机理论的命题，它们是如此基本，不可能从先行理解的动机中推衍出来，或根据后者来定义。这些原则确定了行动理由是怎样从某些给定的条件中得出来的。因此，它们规定 动机的可能性，而不是预设动机的可能性。于是，对被那些理由激发的行动的最终的理解是伦理学的理解。要理解动机，我们就必须理解伦理原则是怎样支配我们的。

我的立场与康德的立场的第二个相似之处在于，它把伦理动机的作用中的主要角色赋予行动者对自我的形而上学观念的某种特征。在康德那里，这种观念就是自由的观念；而在我这里，就是把自我仅仅作为同样真实的他人中的一员的观念。然而，虽然这两种观念是不同的，它们都被认为是我们无法逃避的观念，都被认为是为伦理动机提供了基础的，而在其他的内在论理论那里，这种基础是由各种动机和欲望来提供的。由于这些观念的所谓的不可避免性，一种康德式类型的观

点就意味着，我们并没有完全的自由去做一个非道德的人，或者说，我们并没有完全的自由不受道德主张的影响。（因为）那正是我们之谓人的根本。

2.我将要论证的是，一种伦理要求的动机上的对应物并非任何特定的欲望或情感，而是一种结构。任何动机理论必定包含某些结构特征。它们可能是非常简单的。在特定的情形中，它们可能就是一般的因果说明的条件，而不包含促成这种说明对人类行为的应用的具体特征。即使最简单的驱动理论也包含某种附加的结构；那么一种通过把欲望和信念结合在一起，来说明所有理性行动的理论，就包含更复杂的结构。我认为，结构要素对理由以及基于那些理由的行动的形成，有非常重要的贡献。伦理学的基础必须在这里寻求（虽然绝不是所有重要的结构要素都是伦理的）。

因此，我们是在试图发现，既属于伦理学也属于动机理论的原则，这些原则表明了行动理由的形式和相互联系的结构条件。这种解决方案似乎包含说明性探究和规范性探究的一种不正当的混淆。但是这两者之间的一种紧密的联系已经体现在了日常的理由概念中，因为我们援引理由不是用来说明行动就是用来证成行动。我们可以通过参照他的理由来说明一个人做了什么。另一方面，我们可以肯定，是环境为某人提供 了按某种方式行动的理由，而又无须暗示他将受到相应的激发（只要那是因为他有可能是无知的即可）。但是，虽然说明性的和规范性的主张可能是有分歧的，这并不意味着一个单词包含有两个根本不同的概念。当行动是由理由来说明时，它就受制于规范性原则。只有当一种考虑具有或被认为具有个人用来支配他们的行为的规范性原则体系中的一席之地时，它才能作为一种激发理由发挥作用。这种规范性原则于是就指明了动机结构的重要特征。这种结构既不是任意的也不是偶然的。它的形式是以一定的方式被如下事实决定的：当有意识的存在物形成他们的意向时，他们必定会把规范性原则的体系应用到他们自己身上。

3.我们研究的重大目标是沿着上述思路展开对利他主义的分析。然而，这种分析只有作为对理由的一种更宽泛的考察的结果才能出现，这种考察也将包括对审慎的动机的仔细探究。实际上，审慎和利他主义的概念所表明的动机的范围比接下来讨论的范围要来得更为狭窄；我所辩护的结论是相当一般的。我的目标是为审慎和利他主义以及与它们相关的其他动机，找到一种不依赖于欲望，而是依赖于实践理性的形式特征的基础。这种论证的一个步骤是表明，最自然的方案，也就是通过欲望给出说明的方案，无法对事实作出充分的说明，因此，另一种说明是有必要的。对这个一般论题的详尽支持出现在与审慎的关联中：审慎是一种更少争议的动机，它为后面对利他主义的分析提供了模型。

需要得到辩护的与利他主义相关的一般论题是，一个人有一种直接的理由去促进他人的利益，这种理由并不依赖于诸如一个人自己的利益或一个人先前的同情和仁爱的情感这种中介要素。这既是一个伦理学的主张，又是一个关于某人受到利他理由的激发时所发生的情形的主张。按照这种一般的形式，这个主张当然不可能产生详尽的伦理后果，而且不应当预先认为所产生的体系是行动功利主义、规则功利主义或任何其他的特定形式。这种后果只有通过更精确地指明直接的利他理由才能出现，而这取决于论证。所产生的体系也在相当程度上依赖于对来自于自我利益的理由的分析，以及这些理由的相互联系。利他理由是依附在自我利益的理由之上的；利他主义要求我们考虑的他人的生活环境就是那些他人已经有理由从自我利益的观点考虑的环境。因此，利他理由的形式就既取决于自我利益的理由的形式，也取决于构造一种与给定的自我利益理由相类似的利他的理由的程序。[1]

对审慎理由的讨论先于对利他主义的辩护，并作为后者的一个样板发挥作用。我将论证，我们自己的未来利益本身，就为我们提供了保护这种利益的当下行动的理由，而且这种动机不能也不必由居间的当下欲望或任何其他的居间动机来说明。[2] 正因为这两个主张显然是平行的，对较少争议的审慎动机的辩护可能有助于我们为利他主义的合理性辩护；但是，就这种辩护阐明了自我利益的概念——利他主义事实上必定已经把这种概念当作它的论据——而言，它也是相关的。唯当我们知道什么是人们有理由为他们自己做的，我们才能发现什么是——如果有的话——他人有理由为他们做的。

---

[1] 必须强调，我所谓利他主义并不仅仅是指常常与那个名词联系在一起的各种高尚的自我牺牲。我指的是任何 这样的行为，这种行为纯粹是由通过它别人将得到利益或避免伤害的信念所激发的。我们的生活中充满了这样的行为；其中大多数是现实慎重的，我们不会为之付出任何代价，它们既不包含自我牺牲，也无高尚可言——就好比我们告诉某人他的车胎爆了，或者他的汉堡上有一只黄蜂。因为它的这种含义，“利他主义”这个词在这些情形中似乎是不合适的，但由于没有一个更宽泛的术语来涵盖所有这些情形，我此后将使用“利他主义”而不作进一步的说明。诸如将会看到的，类似的限定也适用于我对“审慎”一词的使用。

[2] 西季威克强调了这个问题的重要性，以及它与利己主义和利他主义之间的争论的紧密联系：“我看不出利己主义者何以可以依据一种理由拒绝接受合理仁爱的公理，而当审慎公理与当下的倾向相抵牾时，却又不基于一种相似的理由对审慎提出质询。如果功利主义者不得不回答‘为什么我应当为另一个人的更大幸福而牺牲我自己的幸福？’他也必定可以问利己主义者‘为什么我应当为未来的更大快乐而牺牲当下的快乐？为什么我对自己未来感觉的关心应当超过对他人的未来感觉的关心？’”（The Methods of Ethics，5th edn.，London，1893，p.418.）——此处译文采自西季威克，《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社，1993，第431页。

四 必然性与解释

1.为了说明和捍卫理性行动的被宣称的条件，我提出采用的方法是一种解释 （interpretation）的方法。它只能通过例子得到充分的表达，而这些例子构成了论证的内容。不过，可以预先对它的否定性特征做某些评论。

对一条原则的解释并不是对我们遵循那条原则的一种动机上的说明。正因为被说明的原则本身为动机说明的某些类型指定了基本框架，它们就不再能够从动机上来说明，因为那将要求一种还更为基本的框架，而这就意味着最初的原则根本就不是最终的原则。

基于相似的理由，解释并不是一种证成。证成必须在一个理由系统内部来进行，其办法是表明某些条件得到了满足，而这些条件为被证成者提供了充足的理由。因为我的主张关心的是能够为特定的理性证成提供语境的任何理由（不管这种理由被理解为说明性的还是规范性的）体系的形式特征，在寻求坚持明确的条件之理由 的方面，就不可能再诉诸任何更基本的东西了。这些理由在证成的范围之外。

解释是这样一种尝试，它把这些实践原则与每个人对自我和他与世界的关系的观念的同样基本的特征联系在一起，而且是按以下方式把这两者联系在一起，使得遵循原则能够被看作是这种观念的实践表达。所使用的方法是形而上学伦理学的方法：道德的和其他的实践要求是奠基在行动的形而上学，并最终奠基在人的形而上学之中。我们越接近于证明伦理的要求是不可避免的，自我的观念——能够表明道德动机的可能性是依赖于这种观念的——就越是重要和不可避免。

在这个阶段，还只能以一般的方式表明为审慎和利他主义提供的解释。正如在审慎和利他主义之间有形式上的类似，在它们的解释之间也有类似之处。审慎的原则是与一个人当下的境况仅仅作为一种时间上延续的生活的一个阶段的观念联系在一起的。它来自于人类把当下同时看作"现在"和一个无时态可指定的特定时刻的能力。另一方面，利他主义的原则也是与自我仅仅作为他人之中的一个人的观念联系在一起的。它来自于把自我同时看作"我"和某人 （someone）——一个无人称的可指明的个体——的能力。

因此，我们有两种观念，每种观念都有两个方面。是保持每种观念的两个方面和避免每个对子的成员剧烈冲突的必然性引起了两种解释。也就是说，如果一个人要保持把自我看作"我"和"某人"的二元观念，不让它在实践推理中分离，他就必须接受理由的某些形式条件，而这就蕴含着利他主义的要求。审慎也是相应地与把当下看作"现在"和"某时"的二元观念联系在一起的。现在过多地讨论这一点还为时过早。

2.还有一个进一步的否定性特征需要指出，这就是：我对伦理要求的不可避免性的强调，以及我把这种研究描述成先验 心理学或形而上学

伦理学，这不应当被当作我声称要发现关于人类实际行为的必然真理。有关必然性、偶然性和可能性的话题是危险的，我宁可在我的主张的模态地位的问题上避免作任何表态。我没有信心肯定这是一种必然真理：在根本的方面，我们实际上就是这样构成的，并且这使得我们易于接受道德考虑。但是，如果我们不是这样构成的，我们就会变得面目全非，就我的论证而言，这一点就足够了。

确有一种无足轻重的用法，按照这种用法，可以说实践理性的要求是有必然性的：就是说，一个完全理性的存在物必然会遵守这些要求（包括伦理学的要求，如果有这种要求的话）。但是作为对伦理学的必然性的说明，这是无用的，因为合理性只能根据遵守理性的要求来定义。人们不可能通过把指定那些要求的原则从合理性的概念中推衍出来的方式，来发现或证成这些原则，因为正是那些要求定义了合理性的概念，并且它们必须独立地成为合理的要求。

3.这里与理论理性的要求存在类似之处。这本身是一个大问题，不可能在这里得到充分讨论。[1] 不过可以稍作评论。理论要求断定的是什么是我们必须 思考的，什么是我们必须 从给定的前提得出的，但不清楚的是究竟在什么意义上它们断定了这一点。在多大程度上逻辑学可以被当作心理学的一个分支？理论理性的要求似乎并不是在说明我们如何必然地去思考，也不是在说明我们如何必然地在某些或另一些条件下思考。理论理性的要求说明了一个完美的理性存在者如何必然地思考，这种说法具有与实践理性的要求在实践的情形中所具有的同样的空洞性。

我们在两种情形中发现的是，具有无法逃避的吸引力的思想和推理的某些模式——当我们迷失方向时，我们通过这种模式校正自己，并通过它接受来自他人的批评。正是这一点使得把逻辑学当作一种规范科学是合理的。另一方面，我们在两种情形中都不可能按照蕴含关系（entailment）来分析理性的要求。这就是说，接受某些前提并不蕴含接受某些结论，即使那些结论本身是被那些前提蕴含的。[2]

事实上，即使把对前提的信念补充到前提蕴含结论的信念之中，对结论的接受似乎也并非是被蕴含的。这一点对非演绎的理论推论同样成立；相信为一个结论提供了非演绎的支持的前提——甚至相信前提支持结论——而不相信结论本身（乃至于不相信结论是很有可能的），这在逻辑上是可能的。而在实践的情形中：承认为一个行动提供理由的条件，甚至加上它们确实提供了这些理由的知识，这也并不蕴含一个人将要或者甚至想要施行这个行动。

我们也许想要设定一种更深层的逻辑的或归纳的信念，以便通过使这种心理的联系无懈可击，从而证成从前提到结论的过渡。这种想法在实践理性领域的对应物就是这样一种诱惑，亦即在理由与行动之间设定一种适当的居间欲望：这种欲望同时使得理由既是有效的又保证它们在动机上是有效力的。但是在两种情形中，附加条件都不能实现它的目标。要从新的、扩展过的一系列前提过渡到结论，仍然需要某种框架；必须有这样的原则，通过这种原则，诸前提结合起来产生结论，或者通过这样的原则，信念和欲望结合起来产生被证成的结论。人们不可能简单地通过增加前提来消除这种需要。

当然，理论推理与实践推理之间的主要差别在于，虽然一种信念并不蕴含另一种信念，但演绎论证的前提蕴含它的结论。而这在实践的情形中则不可能是真的。人们也许想要人为地为一种实践三段论的结论构造一种命题内容（其真正的结论，正如亚里士多德指出的，是一种行动或意向）——某种关于充足理由的主张，或就是应当做某事的结论。但是，即使人们能够以这样的方式挑选前提，从而使得它们蕴含这种命题似乎是合理的，这整个机制仍然是明显地依附在实践理性的最初要求之上的，这种要求并不包括蕴含关系，而只包括一种不同的要求。如果对非演绎的推理能采用一种类似的立场，那是有启发的。某些前提证实某个特定的结论，对这种效力的要求可能是依附在最终是规范的和心理上的归纳推理的要求之上的。

最后必须补充的是，我们对蕴含关系的谈论实际上是依附在心理的必然性之上，依附在这样的事实之上——亦即我们是被迫从一种信念转向另一种信念，而且为了回应某些类型的有条不紊的批评，我们就有必要修正我们的信念，即使从这种类型的解释来看，演绎论证也并不是可靠的。我相信这也是蒯因和维特根斯坦的观点。如果它是正确

的，那么实践理性的要求与理论理性的要求之间的表面上的差别就消失了。但那是另一个主题了。

可以带着某种自信断言的是，就理性要求（实践的或理论的）代表着信念和行动的条件而论，与它们联系在一起的必然性并不是逻辑上的，而是自然的或心理的。因此就有必要追问它们是如何对我们生效的。也许我们能希望的最多就是，这种原则是凭着我们的构造的特别深层的特征，我们无法改变的那些特征，而应当运用在我们身上的。就实践理性的某些要求而论，那就是我希望确立的，而且那就是解释程序的作用。

4.理性原则是对思想和行动的批评、证成和自我决断的准则。理性原则支配人们的行动，这是因为当人们考虑他们当下的环境以及原则表明什么是一种合适的结果时，把原则运用于他们自身。康德注意到理性动机在因果体系中是独特的，因为根据这种理论对行动作出的任何说明，本质上都涉及个体在决定他们的行动时，把这种理论的原则应用在他们自己身上。这一点对于信念的理性因果关系同样成立。就好比台球在仔细地注意到作用于它们的力和阻力，并根据力学法则推算出适当的方向之后，就能确定将滚向哪里，以及按什么速率滚动。（如果它们犯了错误，它们也必定能够校正自己，或承认校正的正确性。）

植根在动机理论中的规范性要求不仅仅描述了外在可观察的（或内在可观察的 ）模式，它们被内化，它们支配行动者的批判机能，它们把他刻画成他的行动和思想的根源。他并没有选择它们，因为如果它们要成为他的选择，选择物必须来自于他，这就意味着，它们必定是构成他并作为他的选择之根源的、不可能是由他选择的决定原则的产物，因为如果没有这些原则，就绝不可能是他 在选择。

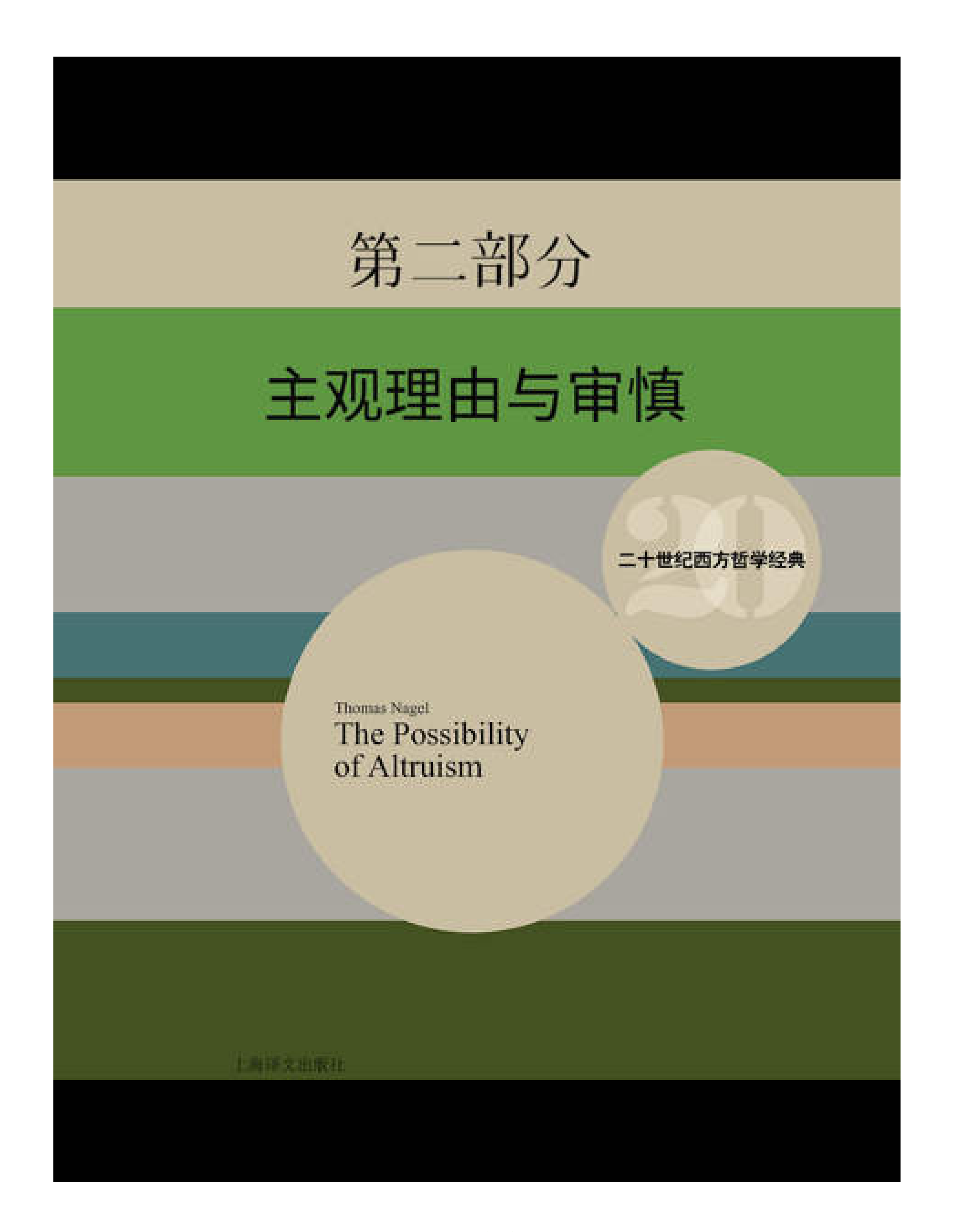
一个人的动机机制越不像外在影响的过滤器——也就是这种机制所具有并能够加诸那些影响之作用的规定越多——把行动和决定归属给作为它们根源的个人就越有意义。之所以有可能解释 伦理的和其他基本的规范性原则，是因为如果一个人在最一般的方面按照这些原则支配他的行为，那么这些原则就定义了一个人是什么。去解释这些原则，也就是更为清楚地指出这样一个个体是什么样的，以及他的本性是怎样体现在理性机制的各种特征中的。

最终说来，如果发现自己面对的是，别无选择地要接受或拒绝的某种东西，这也没有任何可以遗憾的。一个人要面对的可能就是自我，没有这个内核，就根本不可能有属于他的选择。对选择的某些无法选择的限制正是选择之可能性的条件。

---

[1] R.Edgley在下文中富有教益地探讨了实践推理与理论推理之间的相似性，参见其“Practical Reason”，Mind （April，1965）。

[2] 唯一的例外是退化的情形（the degenerate case），在这种情形中，前提和结论是一样的。



五 欲望

1.先从相对不会引起争议的情形开始，我们必须设法达成关于理由的来源及其作用方式的一般结论。最后，我们将把审慎当作处理利他主义的一个模式来处理：在这两种情形中所产生的困难取决于相似的论证和谬误。最重要的是，对审慎所依靠之理由的那种特征的解释，为利他主义情形中的类似工作提供了一种模式。

我将论证，根据行动者的欲望来说明所有动机，这种表面上合理的方法是无效的，而真相远非显而易见并且是更为意味深长的。因此，为了证明欲望所能说明的东西是有限的，而且即使在简单情形中，它们也是以一种无法用欲望来自我说明的方式产生行动的，一般来说有必要先研究欲望在理性动机中的作用。

从欲望推衍出所有理由的尝试，来自于这样一种认识：理由必须有激发的能力，还要有一个我要攻击的假定——所有动机的源头都有欲望。一种要被反对的自然的立场是：既然所有被激发的行动必须来自于行动者内部的某种激发着的（motivating）因素的作用，而且既然信念自身不能产生行动，那么，如果行动真正是他自己的，行动者的欲望必定总是会起作用的。还有，根据这种观点，在说明行动时所引入的任何外在的因素或信念都必须通过行动者当下具有的某种欲望与行动相联系，这种欲望能够把行动或者其目标作为对象。因此任何显然是审慎的或者利他的行动必须通过其目标（行动者未来的利益或者他人的利益）与现在激起他的欲望之间的联系得到说明。重要的是，这个观点否定了有一定距离的动机行动的可能性，不管这种距离是历时的还是人与人之间的。它用行动者的欲望把任何明显的鸿沟连接起来，这些欲望被认为提供了与未来以及与外部情景的必然联系。

根据这种观点，某种东西是符合某人未来利益的，仅仅这种认识并不足以说明审慎；这种认识要有效果的话，就必须有一种要促进他未来利益的欲望。对于利他主义也可得出相似的结论：我的行动会有符合他人利益的某些后果，仅仅这种知识并不足以激发我；这种知识要有效果的话，我就必须关注它们怎么了。大多数人拥有使得审慎得以可能的欲望，尽管这种欲望有时候被其他更加直接的冲动克服了，这一点看上去几乎是没有疑问的。另一方面，利他的和仁爱的欲望似乎就不那么常见了。在两种情形中，我们在任何意义上都不必具有所谈论的欲望：于是，我们不必根据这种被指定的考虑来行动。如果有人缺少相应的欲望，那更无须多言。

对于一个规范的理由体系来说，上述这种观点的后果是，他人的利益或者他自己的未来利益本身不能给一个人提供行动的理由，除非我们也准备承认，理由本身或者使理由出现的充分条件，不会给我们提供任何行动的动机。把规范话语与动机话语分离开来，这种做法当然已经被尝试过了。但是如果有人发现这种分离是不可信的，并且希望确

保理由会提供动机，那么根据已经给出的动机上的前提，他就必须在任何行动的任何理由出现的条件中，包含行动者的具有适当范围的当下欲望。因此，只有当对那个对象的欲望在我这里当下出现的时候，他人的利益或者我自己的未来利益才能够为我提供一个理由——一个有激发能力的理由。

任何考虑他人的道德都会引出极端的后果，因为如果某人想要保证这种道德的普遍适用，他就必须使得利他行为理由的出现，依赖于一种出现于所有人中的欲望。（这就难怪，相较于利他主义，自我利益更经常地被选择作为正义和其他社会德性的基础。）这个观点消除了把如此奠基的伦理原则解释成对行动的要求的可能性，除非有人能够表明我们必须有适当的潜在欲望 。

2.每一个有意识的行动背后都潜藏有一种激发着的欲望，我相信这个假设依赖于两种欲望之间的混淆，已激发的（motivated）欲望和未激发的（unmotivated）欲望。早先就已经有人指出 [1] ，就像许多信念一样，许多欲望是由决断并经深思熟虑之后产生的 。它们并不直接地困扰我们，尽管有某些欲望是这样的，比如食欲以及某些情形下的情绪。这一点同样适用于信念，因为大多数情况下，当我们直接地感知到什么时，无须通过决断，我们就获得了一种信念。直接地出现在我们身上的欲望是未激发的，虽然它们可以得到说明。饥饿是由缺少食物而引起的，但并不是因此而被激发的。而另一方面，没在冰箱里找到可吃的之后，去商店买食物的欲望是由饥饿所激发的。对那种欲望，就正如对行动本身，理性的或动机的说明是同样适宜的。

只有把已激发的和未激发的欲望都包括进来，每一个行动背后都有一种欲望的这一主张才是真的，而且只有在以下意义上才是真的：不管某人对一个目标的有意识的追求的动机是什么样的，正是靠了他的追求这个事实 ，把对于那个目标的欲望归属给他才是恰当的。但是如果欲望是已激发的，那么对它的说明就与对他的追求的说明是一样的，而一种欲望必须进入这种更深层的说明，这一点绝不是显而易见的。尽管某些欲望是被激发的这一点无疑将得到广泛的承认，但问题在于

是否另一种欲望总是在已激发的欲望背后存在，或者是否有时候，最初欲望的动机无需涉及另一种未激发的欲望。

因此，举例来说，在行动的当下没有欲望出现的情形中，关于我未来的福祉或者他人的利益的考虑就不能激发我行动，这一点可以被认为是无关紧要的。我有恰当的欲望，仅仅是来自于 这个事实：这些考虑能够激发我；如果一个行动会促成我未来幸福的这个可能性，激发我现在就去行动，那么把一种对于我的未来幸福的欲望归属给我，就是恰当的。但是作为有助于那些考虑的动机效力的条件的欲望，却没有起到任何作用。欲望对于确定动机效力而言，确是一个必要条件，但只是一个逻辑上的必要条件。不管是作为促成因素还是作为因果条件，它都不是必要的。

事实上，如果欲望本身已被激发，出于同样的理由，这个欲望以及相应的动机，大概都是可能的。于是，是否另外的未激发的欲望，必定总是通过任何其他的要素而被发现置身于动机条件之列，这仍然是一个悬而未决的问题。如果未来幸福的考虑本身就能够激发，那么这些考虑就可以说明并理解对未来幸福的欲望，这种欲望可归于任何它们的确可以激发的那些人。换句话说，可能有另一种在这种情形之下起作用的因素，这个因素同时说明了关于未来的考虑的动机影响和体现这种影响的已激发的欲望。但是，如果一种更深层的未激发的欲望总是在那些更深层条件之中，那么这仍然需要一个证明。

如果我们通过上面这些观察来追问，欲望是否总是在行动理由 的必要条件之中，这样一个问题，那么显然没有理由相信欲望是这样的。通常行动者在行动中所必然地经验到的欲望，正好就像是行动那样被激发的。如果行动是由来自于某些外部因素的理由而被激发的，而且行动的欲望也是由同样的理由而激发，那么欲望显然不可能成为那些理由出现的条件之一。这对于任何已激发的欲望都是正确的，这种欲望之所以能够归属于某人，就是根据他对一个目标的有意识的追求。欲望的出现是理由激发的逻辑上的必要条件（因为这是个逻辑的结果），这个事实并不蕴含它是理由的出现 的必要条件；并且如果欲望由那个理由所激发，那么它就不能 成为理由的条件之一。

3.正如我早先所言，在每一动机的根源处预设一个欲望，这个诱惑是和在每一推论后面预设一个信念的诱惑相似的。现在我们可以看到，在两种情形下的回答是一样的：在无关紧要的意义上这是真的，即当理由激发或使人信服时，欲望或者信念总是已经出现——而不是欲望或者信念说明了动机或者结论，或者为其提供理由。如果某人依据肯定前件推理 这样的逻辑原则而得出结论，那么把此原则为真这一信念归属于他就是恰当的；但是说明这个信念的东西与说明他依据此原则进行的推论的东西是一样的 。此原则为真这一信念毫无疑问不是在有理由据此得出结论的条件 之中的。相反，正是那些理由的感知同时说明了这一信念以及得出的特定结论。

信念提供了理论推理的材料，但是最终有某种信念之外的东西，也就是理由，它潜藏于我们从一系列信念到另一系列信念的推论的背后，并且同时说明了结论和那些把我们的推论原则体现在一般命题形式中的逻辑信念。与之相应，欲望是实践推理的一种材料，但是最终有某种欲望之外的东西，说明了理由是如何起作用的。这个要素说明了理由（包括来自欲望的理由）和行动之间的诸多关联。它还说明了，那些体现了我们对实践理性原则的接受的普遍欲望。

欲望在行动中的无所不在是误导性的，因为它暗示，欲望必定构成了每一种动机的基础。但是事实上，当我们考察欲望必定总是出现的逻辑理由时，我们发现，它可能常常正好是由激发行动的东西所激发的。因此必须找到这个动机的另一个基础。我所要捍卫的另一个基础，并不需要放弃理由必须有激发能力这个假定。它只是指出，理由具备这种能力正是因为它们是理由，而不是因为动机影响的因素是它们应用的条件之一。

一种依照理由以及理由与其条件的关系和理由彼此之间的关系这种结构而作出的说明有一个优点，也就是使得那些条件提供的行动动机，比单纯地设定的介入式的（intervening）欲望提供的行动动机，更让人理解。它说明了审慎动机的独特的可理解性，还有（我希望表明这一点）利他动机的可能性——这两者都无需引入对于未来幸福或他人福祉的介入式的欲望。

4.简要总结论证：

尽管所有动机都蕴含了欲望的出现，使它为真的那种意义并不能保证我们得出结论：所有动机都需要作为动机影响 而起作用的欲望。在这种意义上，在没有任何激发着的欲望的情况下是否还能有动机，这依然是不确定的。

有些欲望本身受理由激发。无论如何，那些欲望都不可能作为激发它们的理由的条件。既然在没有激发着的欲望的情形下，原则上还可以有动机，那么即使在它们的条件中没有出现任何更深层 欲望的情形下，那些理由还可能是动机上有效果的。

有两种方式可以使得上述这点成为可能；或者有欲望之外的某种其他的激发因素，可能作为那些理由存在的条件之一而出现；或者它们的动机效果可能不是从条件本身推衍出来的，而是从支配着那些条件推衍出理由的原则中推衍出来的。

在后面这种情形中，行动理由的动机效果只能归于这样的体系：通过这个体系，行动理由从其条件中被推衍出来。这一点可以通过理由体系结构和人类动机结构之间的联系而得到说明。在这种意义上，理由必然是有激发能力的，这一点仍然是真的。这就是我所要探究的那种可能性。

---

[1] 比如Aristotle：Nicomachean Ethics，Book III，Chapter 3。

六 审慎动机与当下

1.即使由未激发的当下的欲望激发行动，结构性影响还是显而易见的。在处理更为复杂的审慎的样本前，考察这样一个例子是有帮助的。

如果我现在口渴了，并且身旁刚好有一个饮料机，那么我会投币，然后取出饮料来喝。在这种情形下，欲望、信念和基本的理论推理，明显地以某种方式结合起来产生行动。而且我们通常还说，环境为行动提供了起码的显见理由。这就必须回答两个问题：动机如何起作用？是什么提供了理由出现的条件？

对这两个问题，我会用一个答案来回答：理由通过目的和手段的关系来传递，这同时也是动机影响传递的最常见和最简单的方式。说明这种现象并不需更深层的欲望，而且，试图用这种方式去说明这种现象也是注定要失败的。

必须意识到，这种情形的确要求一种说明。细想一下，口渴 不仅有能力激发某人去喝水，而且还激发此人往槽里投币，这一点似乎很神秘。口渴本身并没有激发这种技术性的行为；对货币和售货机使用说明的理解是很重要的。但即使在说明中引入这些因素，我们依然缺乏它们是如何与口渴结合起来产生行动的说明。

通过扩充最初喝水的欲望，或者引入另一个欲望的方式来弥合这个裂缝，对这种诱惑的抵制是非常重要的。当某人看到获得饮料的惟一途径是往槽里投币，然后就他会照做，这当然没错，但正是这点要求说明：它是一种由口渴加上某种信息而激发的 欲望。如果我们简单地把它作为更深层的动机而引入，那么对其特有的相应性我们就不能做到恰如其分；因为任何任意的 欲望都可能在那种 能力之下被引入。

举个例子，想象口渴引发我想要去往我的铅笔卷里放硬币，但这是一种难以理解的冲动或者恶意条件作用的产物，而不是理性的动机。我们不会说口渴给我提供理由 去这样做，甚或说口渴激发我做这些。

如果一个动机理论把不可理解的行为变得可理解，这种理论就是有缺陷的。如果我们从另外的欲望或者扩充最初欲望两方面，来说明这种采取欲求目的之手段的一般情形，那么对于违反理性的情形，我们必须做出相似的说明。

但事实上这种策略并不足以对错乱行为做出动机说明。如果在特定情形下不足以做出说明，那么就有理由相信，在正常情形下，类似的策略就不能作为可理解性的基础。正常情形下，因为对于使行为可理解而言，有些东西并不是真正需要的 ，类似的假定似乎弥合了动机上的裂缝，然而很明显在更多东西是 需要的非正常情形下，它们就不会成功。如果我们不希望独断专行，这就要我们把可理解的联系与不可理解的联系区分开来，并说明为何前者有效而后者无效。

2.解决办法是赋予目的和手段的关系以一种优先地位。这点很容易整合到理由的定义中。我们可以说，如果口渴提供了喝水的理由，那么它也提供了使一个人能够喝到水的理由。这被认为是由行动理由的绝对普遍性所导致的一种结果：通过目的和手段的关系传递它们的影响。这个论题的确切陈述必须包含对那种关系的分析（或者另一种适合当下意图的更好分析），以及对理由是什么的说明。这两个问题最终都将得到更详细的处理，但大致的立场是很清楚的：所有理由在某个方面都是普遍的，而且这只是对它们的普遍性扩展程度的部分说明。

如果在特定场合有理由做某事，那么这个理由就必须用普遍的术语来指明。这种术语可以让同样的理由在不同的场合出现，并可能作为做其他事情的理由。所有这些普遍的指明，不管其是否为真，都将分享某种形式特征。它们永远不会限定理由只对一种行动适用，而总是会包含其他行动，这些行动促成了那些最初的行动。在有些情形下，普遍的指明只是把理由赋予所有的行动，这些行动促成了某个本身不是行动的目的。直观而言，这意味着当一个人接受做某事的理由时，他就把价值赋予这个行动的发生。这种价值不是内在的，就是工具性的。在这两种情形下，手段和目的的关系都牵涉到评价性观念：如果价值是内在的，它就推衍地把价值赋予促成行动可能性的东西；如果价值是工具性的，行动就作为达成其他事物的手段而有价值，并且把同样的价值赋予其他手段。

在我们开始的例子中，欲望是理性动机的先行条件，而且问题是要说明，通过与某些信念相联系，这种欲望如何可能超越其直接的、自发的显现范围而扩充其动机影响。说明这个例子的体系是有效的，不仅由于来自欲望的理由，而且也由于所有其他的理由。因此这一体系就不能只体现在对欲望范围的约束中——比如，坚持对目的的欲望也始终是对手段的欲望。任何对行动理由的接受，都必须遵从有关手段和目的的普遍原则。欲望和其他类型动机的全面影响，通过与体系的互动得到说明。因此，欲望并不能说明体系的运作。

3.现在我要仔细考察这个体系，并表明这个体系如何可能得到扩展，来适应更复杂的理性动机：首先是审慎，最后是利他主义。我将论证，像这样的结构性说明比自然的说明，能更好地适应人类动机的现象，而且对于人性也有更多的揭示。

在对审慎的讨论中，我们会更多地关注深谋远虑的实践要素，而不关注任何与自我利益观念的特殊联系。这一点必须被提及，因为在哲学用语中，“审慎的”与“出于自我利益的”的意思已经大致相同，这种自我利益甚至丧失了为未来未雨绸缪的特殊关联。在日常用语中，这种说法具有某种基础，因为我们常常把行动审慎的过程与个人的权宜之计相等同，而与自私的和危险的选择相对立。但在最普遍的意义上，我相信我们完全可以在对行动者利益没有争议的地方，很好地说明审慎（或者缺少审慎）。比如，当父母关心他们孩子福祉的时候，他们可能是不审慎的，在不仅有关他们自己未来的利益，而且也有关他们孩子的利益上。团体事务中的个人行为，或者他对其他人投资的管理，也可以用同样的方式来评价。无论如何，给予未来后果以分量才是重要的；如果某人忽视它们或用不充分的当下考虑胜过它们，那么他就是不审慎的。

为了说明审慎动机，我将论证，用这种方式把手段 - 目的关系植入理由的发生之中，不仅扩展了当下理由的影响，还扩展了预期的未来理由的影响。因此，这种体系的一个形式化 特征是：不仅有理由促成当下有理由的行动，而且要促成在预期的未来将会有 理由的行动。而且，这是适用于所有理由的一个绝对普遍的条件，不只是那些来自欲望或利益的理由。

我的策略是，论证反驳另外一种看似最为合理的对审慎的说明；一种根据来自当下欲望的审慎理由的说明，这种当下欲望是对未来利益和欲望的满足（或者对所有当下以及未来利益的长期满足）。我将论证反驳这种观点所依据的两个假定。第一，假定只有欲望或其他相关条件是当下存在的，才能提供理由。第二，假定任何具有未来对象的欲望，都提供了追求这个对象的理由。批判这些假定之后，我将提出我认为是正确的说明，包括一种其作用不必用欲望来说明的形式的规范结构——这一结构本身，即说明了欲望的影响是如何通过理性体系而得到扩展的。

精确界定审慎要求不是我的目标。我们不会关注多少预先计划是可欲求的，或者在什么意义上一个人应该生活在当下，而是关注于这个问题：未来考虑的任何 动机如何可能？而且，即使审慎不需要自我利益，我仍然会首先根据自我利益的情形来引导讨论，并且集中关注限定类型的理由，这种理由依赖于某人的欲望以及对它们未来满足的关注。这部分是由于简洁性，部分是由于这种情形具有给我的立场特别合理地取舍的特征。如果我这里可以捍卫这个立场，那么它将相对容易地扩展到其他类型的理由。问题是，对于未来以及其他行动过程的远期结果的任何考虑，如何可能影响到当下个体的行为？

4.这不是审慎是否存在的问题，而是对于审慎的分析：关于审慎动机和审慎理由出现的条件的分析。显然，人们审慎地被激发，并且的确关心他们将会发生的情况；而那些面对防止未来危害或者获得未来好处的可能性完全无动于衷的人，会被认为是非常奇怪的，不管他的动机理论是什么。现在大家都熟悉的问题是，是否关于我的未来利益的信念，其当下行动的效果必须由介入式的欲望来说明？或者，是否这个联系可以由支配行动的实践理性要求来建立？如果有这样一种可汇编为一个理由条件的要求，那么它将会代替欲望，来说明某种动机上的联系，这种联系也的确不能由欲望来说明。

为了反驳存在一个隐蔽的审慎欲望在起作用，这一中立观点，我认为，首先，这种观点并没有顾及真正的情形（比如，我们用审慎可以说明的东西，并且我们相信能够找到真正的审慎的理由）；其二，这种观点适合的情形没有用正确的方式处理，因此这一动机的本质在理论上令人难以理解；其三，我的提议更好地说明了审慎的作用和普遍人性。

我已经抨击过这种观点，即欲望必须总是作为行动的来源，以及作为相应的行动理由出现的条件而出现。同样的困难也适用于当前的情形，即某种确信的确是有效的。没有现行激发的对未来满足的欲望的帮助 ，我的未来欲望的知识不能激发我立即行动，这种观点的根本之处在于，在一般意义上，这种知识不能在没有当下 欲望时激发我。但这不是因为欲望的动机效力，对于信息产生效果是必要的，而是因为

这种欲望是由于 动机的运作而归属于我的。一旦我们取消欲望无所不在的论证，那么为了确保理由出现时有激发行动的能力，我们就没有理由相信，欲望必须作为每个理由的条件而出现。

这同样适用于审慎的具体情形，而且适用于坚决主张审慎欲望必须既作为审慎动机又作为审慎理由的条件而出现的情形。对审慎动机 这可能适用（在大家都熟悉的一般的意义上），但无论如何对审慎理由则不然。

人们当然不能通过在表明对一种观点的支持中提供错误论证的方式，来拒绝这种观点。幸而还有更为直接的批判。假定所有与未来的联系都是通过当下欲望产生的，这就暗示了行动者在任一具体时刻都是狭隘的，也暗示了他会在自身之外去寻求他未来的利益，就像一个人对远离的国家的事务投入很大兴趣那样。不过一个人和他暂时疏远的生活阶段的联系，必定比这个更加紧密。对他自己未来的关注，不必用一个先行的欲望或利益来说明。必定已有一种使得这一利益可理解的联系，这种联系并不取决于他当下的条件，而是取决于他未来生活 的一部分。生活不是刹那间的片段，也不是一连串这样的片段。我将详细阐明这些批判。

5.未来利益给予我理由去行动，是因为我有当下的欲望去促进那些利益，通过这种说法来说明审慎行为的观点是我要抨击的。按照这种观点，未来欲望本身不能提供理由，而当下欲望则可以。我希望先来批判，体现这一对比的规范体系。这种观点认为，通常事实上会有一个使未来欲望得到满足的欲望，这个欲望使得一个欲望满足后，会有新的欲望引发理由。在没有引入用来协调的特定的审慎欲望的情形下，来考察这个一般体系，这种说法并非不合理，因为审慎欲望毕竟不是这个体系的一部分，而是据说通过它起作用的动机因素。这个体系应该是定义了理由如何从任 一欲望产生，而不管这欲望的对象是当下还是未来。因此这种体系大概适用的情形是：审慎欲望不在场，但有关未来对象的其他欲望在场——（不管这些情形是否真正存在）。因此，我们可以在不必设定审慎欲望的情形下，先来考虑理性体系本身。

这个体系中有两点是我要反驳的：（1）它不允许未来理由的预期本身为当下行动提供任何理由；（2）它允许未来对象的当下欲望本身为追求那个对象的当下行动提供理由。下述几点构成了这个体系的可能性：

首先，如果未来对象的任何欲望为促成那个对象提供了理由基础，那么就可能发生，我现在欲求的未来事情，是我到时候不期待也不会去欲求的，而且我相信那时候没有理由来引发这事情。因此我现在就有理由去准备做，我知道的到那时我将没有理由去做的事情。[1]

第二，假定我预料到将被未来的欲望困扰，那么我必须承认，在未来我将有显见的理由去做欲望所指示的事情。但是现在并没有这个理由，而且这理由本身也并不能推衍出，它可以适用于任何当下可用的、满足未来欲望的手段。因此，当下没有更深层的相关欲望，我就没有理由去准备做，我知道的我明天有理由去做的事情。

第三，其对象与我当下欲望的未来对象相冲突的预期的未来欲望本身，并不提供任何当下的补偿性（countervailing）理由——甚至没有重要性较弱的显见理由。那些预期的任何欲望和理由，在动机上都是不相关的。因此，我现在可以有一个不被反对的理由去促成未来的行动，当行动发生时，我也会有一个不被反对的理由去阻止它——如果我知道我的未来欲望是什么，那么我现在正好就有理由去做那些可以保证我未来理性的 努力会失败的事情；我就有理由去做，我知道的以后我将有理由设法不做的事情，并因此会特别小心地，在通往我的未来自我的道路中，设置圈套和无法克服的障碍。[2]

有这样后果的体系，不仅不能要求最基本的历时行为的一致性，而且在合理性的注释中，通过基于个体对其未来自我的算计的方式，还将在事实上加剧冲突的可能性。不管理由的源头怎样运作，既然它们关注的是，理性的东西和将会是理性的东西之间的关系，那么这些就是关于这个体系形式上的非常普遍的难题。

6.在批判的下一步，我们重新引入由这个体系的支持者所预设的审慎欲望，看一下被补充之后的体系是如何说明现象的。但是不管这个研

究的结果如何，之前所述的反驳依然有效。引入的另外欲望，不能不解决这种理论中已被反驳过的理性悖论，因为另外欲望并不限定理论所允许的作为理性的东西 [3] 。

事实上，审慎欲望的预设并没有满意地回答我的提问，即在没有考虑这个欲望时，我论证的这个体系中的问题。首先，它的系统阐述存在严重问题。假定审慎欲望应该是基于所有其他过去、当下和未来的欲望（或者理由的其他来源）的考虑而产生的结果。它应该通过打破来自不同时刻的主张之间的平衡来获得结论。然而，这欲望本身只是当下 欲望的其中之一，并作为当下欲望起作用。那么如果审慎欲望的对象之一，是那些它本身之外的当下欲望的满足，这些当下欲望就会两次进入理由运算：一次是凭它们自身的资格，一次是作为审慎欲望的对象。为了避免这种结果，审慎欲望的对象必将限定于未来的 满足。但是这同样不能令人满意，因为为了解决来自平常的当下欲望和来自未来的审慎欲望的不同考虑之间的冲突，有必要建立一个更深层的平衡机制。或者这个机制将会成为更深层的欲望，在这种情形下同样的问题再次出现——或者它将会成为这一理由体系的结构性特征，在这种情形下，就欲望层面来说明审慎的方式将会被抛弃（正如我所坚持主张的）。

第二，即使这个问题得到克服，而且存在 审慎欲望，它的出现也不会代替这个事实：由之起作用的体系，允许从未来对象的任 一欲望中推衍出行动理由——不仅仅是审慎欲望。按照这种观点，为了提供行动理由，未来对象的欲望不必得到证成。因此，即使审慎欲望出现，也依然是这种情形：未来对象的其他欲望给我提供理由，使得我知道，到那时我将没有理由想要这个东西。如果我有一个未来对象的欲望，而我在未来对此完全不关心（因而对这个对象，审慎欲望是中立的），那么上述情形就会发生。这个体系不能防止产生这些令人失望的理由。

第三，尽管审慎欲望的引入可能会实现，为了未来满足而在现在准备所产生的理由的基本目标，但与此同时它也产生了新的反直觉的结果。因为如果审慎欲望在其对象中，拥有所有未来欲望的满足，这就包含了对一种更远的未来对象的未来欲望的满足。因此，如果星期一我预期星期二我想吃星期三那天的柿子，尽管我还预期星期三我对柿子毫不关心（就像我在星期一那样）——于是在星期一，我就有一个

清晰的审慎 理由去确信，星期三我有一个可以吃的柿子，尽管我并没有任何理由想要柿子，而且星期一我也不想拥有柿子。

换句话说，就算引入（未被系统阐述的）审慎欲望之后，所提出的体系还是会继续产生自相矛盾的结果。但最终，即使不理会这些问题，仍然有一些主要观点我要反驳：就算提出的观点与理性动机的现象在外延上相符合，也仍然可以说它们是以错误的方式相符合，并且从中得出错误的意义。一个人的未来应该有利于他，不是因为隶属于他的当下利益，而是因为这是他的未来 。与当下可能会困扰他的任何欲望所建立的关系相比较，他已经处于一种更加牢固也更加重要、他的未来和他期待去经历的欲望的关系之中。前面这种关系使他获得一些他自身之外的东西；而后者，则依赖于对某种一开始就不是外在的东西的认识，这个未来事件抓住了他现在的利益，因为这些利益是属于一个单一的人，他呈现出来的部分只是这个单一的人的一个阶段。（这点随后将会详细说明，而且我希望，能用一种更少隐喻性的方式提出来。）

7.通过我们对被攻击观点的最终批判，上述观点得到了加强：即我们必须提出的未来对象的欲望，是否能引发重要的理由？我已经表明，审慎欲望作为通向个人自身未来的桥梁是不必要的 ，因为这个联系已经由实践理性的形式条件保证。但是，即便是出现审慎欲望，对于产生重要理由而言还是不充分的，因为 它是对未来对象的欲望。我已经表达了，对欲望是动机最为重要的来源这一观点的质疑。现在我希望通过特别的强调，把这个质疑扩展到未激发的未来对象的欲望的情形中。这些欲望提供的行动理由，充其量是微不足道的。一般来说，因为被攻击的体系要求，未来对象的欲望应该作为理由的重要来源被承认，如果这一点可以被质疑，那么这个体系就更令人怀疑。

必须强调，我正在讨论的是未来的未激发的 欲望，这欲望被认为是作为动机的来源 而起作用的：我不是在谈论，由独立的理由所选择的未来目标的已激发的追求。没有什么能比对未来东西的欲望更加常见，但是它们几乎总是由未来将获得 的理由激发，在这种情形中，欲望并不引发动机。

然而这里的顾虑是，对未来（不审慎的）欲望的假设例子，并不取决于到那时将获得的任何行动理由。假如没有任何与未来有关的理由，我现在设想，在我35岁生日那天成为一名警察这样的欲望。如果我不相信这个欲望会持续下去，或者不相信到那时获得的任何环境将给我提供成为警察的理由，那么我还仍然坚持认为这个欲望本身会给我理由，去做会促成其实现的事情的可能吗？如果任何人允许自己被这样的欲望激发而行动，或者根本不把这欲望当作神经错乱的症状来质疑，并一旦可能就根除之，那么这就是非常奇怪的。一般来说，如果没有能从对理由的期待中推衍出的理由，也就没有人会用这种方式想要任何未来的东西。

偶尔也有例外——即对于小事情的突发奇想。举个例子，有人的确在遗嘱中发现，去世的人想要让他的骨灰撒在什么地方，而且勉强可以认为，这一点必须总是要用这样的理由来说明：他想要在他死亡之后，把他的遗体交给波多马克河。从现在到未来的这个幻想，可能会证成有限的措施来确保它的实现，但即使这幻想非常强烈被感受到，它提供的理由也并不足以强大到，支持大量一连串的理性行为。通常，审慎的深谋远虑是通过这些行为得到说明，并且这些行为必须受到来自于想象的一般审慎欲望的理由的支持。

我并不主张，归因于一个重要的和强大的人是不可能或不一致的，而是主张归因于未激发的未来对象的欲望。任何充分导向的（directed）行为，都让我们将其归因于欲望，而原则上，一致的行为可能会被导向到几乎任何目标。这种未来的欲望很少，而且它们提供的理由充其量是微弱的。这些欲望的确在动机上不可理解。用归之于那种行为根本不可理解的欲望，来说明这个同样不可理解的定向行动，我不能通过这种方法使它得到理解。 [4]

8.在大多数情形下，如果看起来，未激发的未来的欲望并不是一个追求那个对象的好理由，那么这种观点就会遭到质疑：未来满足或幸福（well-being）的当下欲望，能够成为审慎行为的理由来源。即使这种欲望的确只是提供了突发奇想的理由，但赋予这个理由过多的重要性也是非理性的。有人可能 毫无理由地设想一种欲望：月球上应该有香

菜，并且他能够做的，就是把一些香菜偷运到下一次要发射的火箭上；他可能只是喜欢这个想法。但是这并不是审慎欲望所宣称的情形；这理由远比突发奇想要严肃的多，它在我们的理性行为中被用作决断要求。我们并不仅仅是喜欢 我们自己未来幸福的想法。

如果我们可以找到一些，说明提供严肃理由原因的特定欲望，那么这个假定可能会保留。但是有一个更直接的选择：即在审慎理由的源头，存在着不同于审慎欲望的东西，那些东西既说明了审慎行为又说明了审慎欲望的合理性，而且还被证明是激发的。所有这些条件通过已经提到的结构性因素而得到满足。不同于那些其他的未来欲望，某人想要未来幸福的欲望是绝对可理解的，并因为这欲望在其未来对象的形式中，已经拥有 了绝好的理由，因此也是审慎理由和审慎动机来源很明了的候选者。通过这种由未来欲望的期待所提供的理由，证成和激发了未来欲望的满足的欲望。但是如果我们去掉这些理由的支持（如果我们让欲望成为这些理由的基础，我们就必须如此），那么欲望就变成支离破碎的突发奇想，并与行为上强大的理性影响不相符合。 [5]

说明审慎的结构性条件是一个普遍的条件，而且这条件不只是适用于来自欲望的理由。因为有理由促成 有或将要有的 理由的行动，这条件蕴含了，理由的影响可以历时地扩展。关于这个条件，将在下面两章详述和解释，同时将对行动理由要求某种超越迄今为止所做的一般观察。不过它的意义很简单：理由的影响历时地得到传递，因为理由代表了独立于时间的价值。有人甚至把它们描述为无时间性的价值。因此，如果一个给定的条件，产生行动发生的理由，那么就不会仅仅是，在条件出现时引起那个行动的一个理由；而且如果这个条件在以后持续地被期待，那就还是促成行动未来发生的理由。尽管如此，一个被期待的理由仍是一个理由。 [6]

---

[1] 在这种方式中，像这样的非理性欲望可能会给行动提供正当理由：也即，作为值得去缓解相当麻烦的焦虑的来源。那么如果在星期六我无端设想有强烈欲望在星期天吃柿子，尽管我知道我不会在星期天想要它，而且没有其他的理由去吃它（可能每周末对我都会发生同样的事情），我可能会有某个 理由在星期六去买柿子（假如它们在星期天买不到），仅仅只是为了保持我星期六 心灵的平和。然而注意到在这

种情形中，欲望没有直接提供一个理由去追求它的对象；而是制造了有理由去驱除的焦虑，并且除非确保这欲望的未来对象是可获得的，否则焦虑不可能被驱除。

[2] 这必须不能与绝对不能反对的并非罕见的情形相混淆，在那种情形中某人在他的道路上设置障碍，知道他会想要 某些在未来他本不应该得到的东西。比如，这可能会引导他在餐具柜上去设置一个定时锁。但是这是因为他期待想要做他能在那个时刻 有理由不去 做的事情。这样在这种情形中，就有一个在当下和未来理由之间的直接的联系。一个人现在没有理由确保挫败未来做什么将是理性 的。

[3] 可能会认为，由此理论否定了孤僻行为是理性的，因为那个行为所缘由的欲望 是非常特殊的。但是这里应该承认我的观点。因为它必须意味着，当未来满足的欲望是理性的时候，某些其他的欲望（也就是未来对象的欲望，未来将没有理由追求这个欲望）本身就是非理性的，而且把这个非理性赋予它们的行为后果之中。蕴含了那些欲望的非理性的原则将会和我所要捍卫的东西相一致：也就是说，那些未来的欲望本质上 （per se）通常不提供行动理由，并且只有当它（以及欲望本身）被未来期待的理由证成时，源于这些欲望的行动才是理性的。

[4] 这与G.E.M.Anscombe的主张有关，某人不能“只是想要”这个东西。“我只是想要”这个回答（作为做什么事情的理由 被提出）只有非常有限的应用。见Intention（Oxford：Blackwell，1957），pp.69-71。

[5] 顺便可以插一句，其他欲望也可以如此，包括当下对象的许多欲望。它们常常受到欲望的对象推衍出的理由激发，而不是成为理由和动机的最初来源。我着重于对未来的欲望的怪异性，这种欲望并不与来自未来的理由相一致，因为这种欲望在我所攻击的理论中起了重要的作用。

[6] 产生这个结果的一般原则蕴含产生理由的环境可能比起行动发生的时刻要不更早要不就更晚。因此它们允许对理由做新的理解，那些理由是我们上面所讨论的未来的突发奇想所提供的。给自己买了一小块墓地的人，和确保他后来葬入墓地的遗孀，可能因为这个同样的理由

而行动：也即，由他埋葬在这里原初的愿望提供的理由。他们中没有一个需要相信在埋葬时获得的环境提供的更进一步的理由。复仇和报应是跨时间理由的更进一步的例子；它们可能不是好的理由，但是如果我们放弃假定理由必须总是在行动时环境的产物，它们的形式就变得可以理解。这个回溯式（backward-looking）的理由的实质性说明当然还需要做更多的工作。

七 理由

1.审慎动机所依靠的无时间性（timelessness）条件是普遍性条件的一个方面，所有理由都以普遍性条件为特征。因此有必要在对审慎进行解释之前，先对普遍性条件进行形式化的描述，并说明审慎理由是如何从这个条件中产生。我先概括这一小节的观点，并在这一章的其余部分中对此进行详细说明。

每一个理由都可以系统地阐述为一个谓词。如果谓词用于某个行动、事件或者环境（可能的或现实的）之中，那么就会有这个行动、事件或者环境发生的一个理由。[1] 这种谓词同时提供了原初性和推衍性：原初性是对于它所应用的事件，而推衍性则是促成原初它所应用的事件的那个事件。于是，所有提供的理由都只是显见理由，考虑到几乎所发生的任何事件，都有显见理由，那么也还可能发现，对于未发生的（non-occurrence）事件的显见理由。

正是因为，有理由去行动或限制、促成或阻止事件发生的是人，所以关于理由如何起作用的普遍描述就应该表明这一点。让我们把事情简单化：（1）把行动B的失败当作没有做B的行动；（2）把对A的阻止当作对非A的促成；（3）把行动B的施行当作促成行动B发生的简化（degenerate）情形。这样我们可以说每一个理由是谓词R，那么对于所有人p和所有事件A，如果R对于A是真的，那么p就有显见理由去促成A。[2]

这里必须提到，对于未来的指涉，这个定义并没有限定谓词R的性质。比如，它包含了变量p（我指的是作为自由行动者变量）的自由发生。那就是说最普遍的自我利益的理由都能以R作为谓词，即“……是p的利益”。这样导致的结果是，任何人p都会有显见理由去促成任何符合他的利益的事件A。尽管并没有给每一个人都提供显见理由去促

成这同样的事件，这个理由仍然是普遍的。这点的重要性将会在后面体现出来。

现在可以说明审慎理由所依赖的东西。“促成 目的”这个观念，对于审慎情形并没有出现特别的问题；惟一的问题是：在何种条件下，我们才有理由去促成一个未来的 目的？这个问题包含了审慎理由的有效性，对此的回答是：如果在事件发生时，用于这事件的理由谓词都是无时态的真，那么我们就有理由去促成任一事件，不管这一事件是现实的还是可能的。如果事件是发生在过去，一个人当然不能做什么去促成它，但是如果事件是发生在未来，这个原则就提供给他一个当下理由去促成它，仅仅是因为当事件发生时，会有 一个事件发生的理由，而不是因为现在 所获得的任何更深层的条件。没有必要在行动的那个时刻，把相关的谓词用于目的上。因此如果在t时刻，一个条件产生了对于A的理由，不是说在t时刻将会有 一个对于A的理由，那么我们就应该说，有一个对于A的无时态的理由在t时刻发生，并且现在有推行性的理由去促成它的发生。为此，我们仅需要增加这一点：A在t时刻发生的理由必须独立存在于我们现在要去促成的行动。

这个解决方式似乎是完全显而易见的，如果我们把这个问题用一般形式提出来：只有当理由在行动时坚持这个目的，这个理由才能推衍性地用到促成这个目的的行动中吗？或者说，如果理由对于目的只有在以后才成为真，那么这个理由还可以用来促成这个目的吗？

举个例子，如果一个人相信他有理由去遵守法律，他就不会认为这只给了他去遵守现行 法律，而不去遵守未来法律的理由。如果他回避所有这些考虑，并且只在法律确实已经通过之后，才采取手段去遵守，那么就算他预先知道这些法律要通过，我们还是有可能断言，他行动的基本理由要更为复杂。我们可能会猜测他认为做某事的理由，这理由构成了他对法律毫无预备 的服从。但是同样的审慎原则也适用于这个理由；他不必亲自关心这个预备工作，却依然总是愿意即刻修正他的行为。

理由推衍的影响只扩展到同时发生的行动的这个假设，在来自欲望的理由的情形中要稍微更有道理——但只是因为我们已经充分讨论过的，当下的欲望被要求作为每一个动机的根本，这个错误观点。如果有人确信，欲望必须作为每一个动机的来源而出现，并且确信理由必

须有能力提供动机，那么他自然会得出结论：欲望只有在它们出现时才提供理由，并因而构成他对审慎的说明。我已经论证过，如果欲望有能力提供理由，那么它仅有的可能性就可以由它自身激发，这种方式与激发任何其他理由可能性的方式一样。

简言之，这种审慎理由的提出是因为，如果理由谓词独立运用于当下或未来的某事件上是无时态的真，那么就会有一个显见理由去促成这个事件。为了说明这个主张，我有必要对所用到的四个概念做进一步的阐述：显见理由的概念，促成 目的的概念，理由谓词独立 运用的概念，以及无时态性的概念。我将逐个来说明。

2.关于应该要做的事情，在所有适用考虑的平衡中，具体行动的显见理由是介于普遍理由和具体结论之间的。我在这里将单独关注显见理由产生的方式，为了产生有充分理由去做事情的决定，我还将保留它们之间的冲突是如何得到解决这个疑问。这个区分是有意人为的，而且这并不意味实践推理确实在两个相继的阶段上起作用：首先是所有显见理由（每一个都有其适当的重要性）的一个列表，其次是它们如何相互平衡地计算。

这种介入式的变量可以在一个完整的实践理性体系中被消除，这个体系也许可以直接推衍出来关于该做什么的明确结论。它来自于普遍理由加上进一步信息的整个体系。但当下我并没有这个体系（我们也没有把这个体系有意用于真实的生活），但当我提及显见理由时，必然会表达我想要提出的部分结果。

对于术语“显见理由”的分析：赋予理由以与某些其他有关的地位，并描述这一理由是如何提出并推衍出来的，当前这些处理方式本身被认为是一个局部的分析。既然我的讨论完全着重于，从显见理由而来的那些条件，而非从那些条件随之而来的东西，因此这个分析就是不完整的。一个人可以通过对原则的详细说明，来追求完整的分析，这种原则允许从显见理由开始的前提中，推衍出关于应该做什么的普遍性（simpliciter）理由、充分性理由以及决定性结论。

而且，只是从显见理由的列表开始显然是不够的，因为它们没有经过充分的提炼或区分，来给产生具体理性结果的相互平衡的原则以任何稳固的立足点。而且就像我曾说过的，允许推衍出决定性结论的更为完整合理的体系，可能根本不必通过显见理由这个介于两者之间的因素起作用，即使它们可以得到恰当的平衡。但如果在这里我只是想要指明这些条件，在这些条件之中，给定的因素或普遍理由，对给定的行动会有任何 理性的影响，那么我就没必要关心这个问题。

在具体行动的恰当性上，显见理由仅仅是普遍理由的最小理性影响，并且它惟一的决定性结论是：如果这个理由是对所谈论事件产生影响的惟一 理由，并且没有理由对任何其他选择有强烈的影响，包括不施行相关行动的其他选择，那么这个理由就成为充分理由。既然基本上不可能出现这种情形，所以仅有显见理由的知识，还无法决定要做什么。 [3]

3.现在必须来讨论，“促成目的”这一概念所包含的东西。这个问题是这样：如果某人有理由去促成 目的A，那么就会有某种关系，这种关系是在这个人的行动B和目的A之间，即从A可以推衍出他做B的理由。[4] 那么这种关系是什么呢？其中之一当然是同一性。另一个还没有被定义，即B成为A的手段 的那种关系。另外还有一些其他的关系。我先讨论手段的概念，并说明它不能包含的那些情形。

可能对于手段—目的的关系而言，最重要的一点是它不能由概率来定义。手段不仅与有很高概率的目的有关，而且相比起缺少手段时，目的会有更高的概率。手段必须产生或支持目的，或者对它的产生有作用。 [5] 举个例子，如果某人穿300美元的衣服，那么他变得富有的概率要比他没有穿这个衣服要高，但是穿300美元的衣服并不是变得富有的手段。这是一个值得在促成目的这个更宽泛的概念上得到保留的特征。但是其他的特征则意味着，手段这个概念对于我们的意图来说太狭窄了。

首先，促成目的的逻辑上 的必要条件，不能自然而然地被称为是这个目的的手段。比如，在会议中每一个哲学系成员的出席，是百分之一

百出席的一个条件，但那些成员中任何一个人的出席，都不是百分之一百出席的一个手段。然而我们应该说，因此有理由促成百分之一百出席的那个人，有理由自己来出席会议。[6]

但是对手段这个分类最为严重的忽略是不行动（inaction）。如果某人有理由去促成A，他也就有理由制止阻止A的行为。因此，如果行动B是对于A不发生的一个手段，他就有理由不做B。但是不做B通常不会被描述成达到A的一个手段，仅仅是因为做B是达到非A的手段。尽管如此，如果获得后面这个条件，随之而来的就是，如果他有理由去促成A，他就有理由不去做B。

目前为止，可以做如下总结：如果某人有理由去促成A，那么这就给了他理由去做B，如果B承担了对于A的任何以下关系：（1）B与A是同一的；（2）B会产生、支持A，或者对产生、支持A有作用；（3）B是对于A逻辑上的必要条件；[7]（4）B构成了不做C，并且C承担了对于A的不发生的（1）、（2）或（3）的任何关系。

但这只是事情的开始，因为通常对于单一的个体还会有无数可行的行动，上述这个总结，承担了对给定目的的其中一种关系。（许多是不协调的或者无关紧要的关系。）此外，就作为促成目的的方式的恰当性而言，需要一种方法来把这些行动（或者可能是一系列行动）进行排序。事实上，只有排序是不够充分的；理想的方式是，需要一种对每一个行动的理由的相对强度进行计算的方法。在把这些理由运用到单个行动的时候，那些相对强度应该支配不同基本理由之间冲突的解决。但是我把自己限制在说明使得行动的显见理由出现的充分条件上，而且“促成目的”的普遍概念就足以满足这一意图。

4.在对推衍理由的说明中，第三个要说明的东西是，给目的提供无时态基本理由的条件的存在，必须独立于由理由推衍地运用的行动的发生。也就是说，为了有理由去促成目的，他必须期待对于目的会有一个理由，而不管他是否着手去促成这个目的。这样我们就排除了这种情形：单个行动既制造了一个未来的问题，接着又促进了对该问题的解决。比如，如果把办公室的门从转轴处卸下，我就得到一扇门，并

把它安装在我现在办公室无门的入口处。但是拥有这种卸装的门的理由，不会独立于我采取的措施而存在，因此卸下这扇门并没有促成一种将会有一个独立理由的目的。

当然，我们有时候有理由去做那些会同时促成目的和提供这个目的的理由的事情；就像某人会学习打壁球，因为如果学会的话，他就会享受打球以及会为了快乐而打球。这里的未来目的是打壁球，未来理由是打球会使人快乐，而现在的手段是学习打壁球；并且除非用这个手段，否则为了打壁球的未来理由将不会存在。即除非他学会如何打球，否则他不会享受到打球的快乐。

但是如同所有这种情形，这个例子中有一个独立的另外的理由，即促成那个未来理由的存在，比如促成打壁球的快乐性。独立于实际所用的手段，在未来将会有理由（就像一直有的）想要尽可能地，能够从许多无害的行动中获得快乐（然而没有理由会引出说，他的办公室需要一扇门）。因此在学习打壁球时，他的确促成了有独立理由的目的；他增加了快乐的可能性。

似乎有三种情形：（1）如果理由掌握或即将掌握那个目的，那么他就有理由去促成目的，但没有理由促成或阻止那个理由的存在；（2）如果理由掌握或即将掌握那个目的，那么他就有理由去促成目的，并且还会有理由促成那个理由的存在（当理由是一个回报的时候，这是真的）；（3）如果理由的确掌握或即将掌握，他有理由去促成它运用其上的那个目的 [8] ，那么他就真正有理由阻止 某个理由的存在（在惩罚的情形下，这是真的）。在情形（2）中，他有理由去促成理由的出现和它运用的目的之间联结的可能性。在情形（3）中，他有理由去做那些降低理由的出现和它运用其上的未发生的（non-occurrence）目的之间联结的可能性的事情。这些情形都没有违背这个条件：一个目的的基本理由，必须独立于促成这个目的的方法而存在。

5.对于审慎，关键的条件在于，“理由谓词”只需无时态地运用以产生推衍的理由。如果事件发生时，谓词正运用于它，那么在那个时刻，就

有无时态的理由通过那个时刻或者任何先前时刻的行动促成了事件的发生。[9]

现在，就可以反驳这一点：未来时刻的只是无时态的真并不必然地在当下也是真的。举个例子，在五月十五日会有一次航空公司罢工，这可能是真的。但是在五月十五日将会 有一次航空公司罢工，在五月一日那天看来，可能就不是真的。在这种情形下，在五月十五日有航空公司罢工这点，如何才可能在五月一日 那天看来，是无时态的真呢？如果在五月一日那天，这不是真的，那么如何才能在五月一日那天创造一个理由，来另外安排五月十五日去芝加哥的陆地交通呢？

有两种方法来处理这个困难。（1）有人认为，在这种情形下，关于未来和当下行动的推衍的理由，有 无时态的真，但是一个有远见的行动者，除非通过某种能够证成他有相信"航空公司罢工的将来时态的陈述"的证据的方式，否则就没有办法知道这一点；因此他有理由去另外安排交通，但是并不能够知道它；（2）或者有人认为，除非理由谓词掌握或者即将掌握那个目的这一点是真的，否则行动者就没有理由去促成这个目的。选择（2）实际上是把无时态的真，解释为在三种时态中任何一种的真。这并不是对理由的无时间性的放弃，因为尽管理由赋予事件的条件，已经被承认为并不是无时间性的，但是那个理由体现的价值，仍然是无时间性的，而且一旦把理由将会出现这一点弄清楚，那么价值就能够把影响从未来传递到过去。因此，在没有上文所提出的在两种解释之间做决定的情形下，我们可以继续无时间性理由，以及它们无时态性的条件的说法。

但是，从这个最初的问题发展出两个更深入的问题。第一个问题：就算是对某个条件的未来发生没能产生真正的预测，但对于那个条件的未来发生，通常还是有可能被指派一个概率，而且这个概率已经进入实践推理。比如在五月一日可能会有百分之五十的概率在五月十五日发生航空公司罢工，这就可以创造出，与那些明确的航空公司罢工预言所创造的理由相关的行动理由。

我并不打算研究这个问题——不是因为它不重要，而是因为，它是关于实践理性的绝对普遍问题，并且不是一个明确地有关审慎动机的问题。即便当理由谓词明确地运用到一个当下 情景时，概率还是会进入对促成所欲求目的的最恰当的行动的选择之中。不同的手段有不同的

成功概率。当目的是在未来的时候，概率影响了目的的地位以及对促成目的的方法的选择，但这些只是特征的延续，这个特征渗透到实践推理之中，并在普遍体系化的决策理论的背景下，得到了最佳处理。

类似的考虑阻止了，我解决最终问题的企图，这个问题就是：对未来条件（作为无时态的真 所对应的那些条件）的信念 如何影响某人拥有的当下行动的审慎理由？无论五月十五日是否会有航空公司罢工，他可以相信会有航空公司罢工，并因此相信五月十五日发生航空公司罢工是无时态的真。他会因此相信 他有某种审慎理由去预备另一种选择，但是他因此就 有这种理由了吗？这个问题又一次是绝对普遍的，并且考虑到任一类型的理由都能够提出这个问题。如果当理由出现时，有一种解决方式，那么这种相同的解决方式，将运用于未来的基本理由的情形之中。

无论如何，这些困难并没有威胁到理由是无时间性的这个假定。因为如果我们希望，把信念或者概率引入审慎理由的条件之中，那么对于永恒理由的出现所相信的或者所可能的，将仅仅是那些条件的存在。我坚持认为把所有理由当作无时间性的这一点的失败，会把某人陷入来自他的实践关注的一种独特分裂之中。这个主张将在下一章中得到捍卫。

---

[1] 我们不一定要定义一个与否定性理由不同的分类，因为任何提供不支持它所应用事件发生的理由的谓词P，都会与另一个谓词Q相符合，这个谓词Q提供支持它所应用的事件的理由，并且这个谓词Q与谓词P覆盖了同样的领域。我们只需要定义谓词Q，当P支持不发生x时，Q就支持发生x。

[2] “事件”当然是过于狭义的词，以至于不能涵盖A的范围。A可以是一个行动、事件、环境、事态以及可能的其他任何东西。理由可以运用于具体的事件上，就像现在开始十秒内我打开收音机；或者运用于一个非常一般的事态上，就像某人有健康的身体。后面这种情形，许多具体的事件可以促成其目的。如果没有追求更进一步的事情，就让我承认：如果我试图更为精确地把A的范围具体化，就可能会出现严重的本体论上的问题。

[3] 通常的术语“理由”是限定在这种情形下的：有争议的因素对于在审慎中的作用是足够重要的，就算是通过补偿性理由而被过分衡量。比如我们不应该说：对于那个送严重伤者去医院的驾驶员来说，虽然那个理由是通过环境的紧迫性而过分衡量的，沿途漂亮的风景提供给他一个理由去选择可考虑的更慢的路线。在那些环境中，漂亮的风景或者书读了一半的烦恼，对于减少把病人尽可能快地送往医院的时间来说完全不构成理由。然而它们却会作为在我的定义上的显见理由，仅仅是因为它们是从运用于这个情形下的恰当普遍的理由中推衍出来的。

[4] 简言之，我通常应该在“显见理由”的意义上来说“理由”。

[5] 这个概念依然没有定义。

[6] 对于目的的逻辑上的充分条件也不是作为手段来说明，而是正好如此；P&Q是对于Q逻辑上的充分条件，但是做P的理由并不是做P&Q的理由（除非不做Q就不能做P）。

[7] （3）蕴含了（1）。

[8] 比较Robert Nozick，“Coercion”，in Philosophy，Science，and Method：Essays in Honor of Ernest Nagel，ed.Morgenbesser，Suppes，and White （New York，1969）。

[9] 甚或在未来的时刻——对于那些以为他能影响过去的人。无论如何，随之而来将有理由想要 这个事件发生，就算是他不再可以做关于这事件的任何事情。

八 审慎理由的解释：历时的同一性

1.在实践理由中提供一种审慎约束的解释 是重要的，因为如果没有这样的解释，那么迄今为止所说的就只是描述性动机心理学的一个片段，而不是一种真正行动上的理性要求的说明。当然它并不描述人们实际上做了什么，因为他们并不总是听从审慎的忠告。相反，它部分是对人们如何行为的描述，部分是对人们应该 如何行为的某种直觉的一种体系性说明：包括某些与决断相关的和不相关的考虑的直觉，以及涉及某些证成的充分性和某些行动批判的效用性的直觉。

现在这些直觉以及它们在行动上的影响，可以得到体系的说明，并且其结果甚至可能有规范体系的形式，因为这些回答的特有的表达具有规范的形式。但是如果这事情没有更进一步的说明，在没有涉及那些直觉的对象 的任何理论的情形下，我们就会把要求本身保留下来。当然我们不能预先排除这种可能性：这些特定的直觉没有 独立的对象，也并不被认为是一些更深层东西的暗示，这些东西说明了直觉的呈现以及支持了它们的有效性，并且被认为是这些东西的知觉。但是对立的观点也是可能的：这种直觉是客观的并且具有支持直觉有效性的说明，而且我意图要捍卫这一点。这个问题对伦理学很常见：在行动中我们道德要求的直觉有任何客观的基础吗？或者它们是内在一致但却没有对象，而仅仅只 是一种直觉吗？ [1]

在当前的情形以及接下来的利他主义的情形中，我要提出的说明是一种形而上学的说明。这并不是在一种柏拉图式的意义上来说的；我不是在暗示利他的或审慎的要求的客观性可以由超感知领域的内容保证，这些内容是当我们实践的直觉正确的时候我们所感知到的。我所诉诸的形而上学是关于人（the person）的形而上学，并且它会支持审慎约束的客观有效性，其方法是把这些约束解释为历时持存的某人的这一意识（awareness）的实践表达。那些承认审慎理由的实践直觉，以及与这些直觉有关联的动机，反映了把个体自我的观念作为时间性的持续存在物：他对过去和未来阶段自我的认同能力，以及把它们当作形成单一生活的能力。不易受审慎所影响，就意味着从他的未来、过去，以及作为整体设想为时间性延续的个体的自我中极端分裂出来。

2.接下来的讨论我会使用有限期的（dated）理由的概念，而不是无时间性理由的概念。无时间性理由用上一章中所描述的方式历时地传递它们的影响。另一方面，只有在行动的那个时刻，用现在 时态把理由谓词归属于那个目的的情况下，有限期的理由才支持促成给定目的的行动。我试图说明，为什么仅仅对于有限期理由的接受就暗示了对于未来自我的认同的失败——以及在一种奇特的意义上，甚至对于当下自我的认同的失败。让我们先来考察一个例子。

如果从现在开始六个星期，我将要在罗马；那么在六个星期之中，我将有理由说意大利语。如果我只是把这个理由当作有限期的理由，那么即使我现在不懂这门语言，我也不能够得出结论说我现在有理由去报名学习意大利语的课程，因为超过六个星期的时间，我就没有说意大利语的理由。相反，我宿命般地被强迫去等待这个理由的到来，就像等待药效的发作——等待它激发我的行动。

那样的话，按照我的理性原则，我就会打发掉六个星期的时间而不去学习意大利语。我已经安排好某种方式登上飞机（可以想象我的审慎理由是不完整的），当正在穿越亚特兰大时，我用超然的好奇心来打量处理理由的方法。飞机着陆后；我下了舷梯，取走行李，叫了出租车，并且突然意识到：我没有能力告诉司机我要去的地方。大概我会感到沮丧并烦恼；我会做个姿态，试着临时胡诌一个，也可能会很简单地为自己开脱，到机场的报刊摊去买一本常用意大利语手册。

有一个我没有 做的重要反应就是后悔，只要我继续把说意大利语的理由当作是有限期的理由，并且当作是意外生效的理由。现在我不会反思我本来应该有机会学习意大利语，因为当我有机会的时候，我并没有这个理由。我可能会希望我已经报名参加了课程，但是我不能把我学习意大利语这个当下有限期的理由当作是在前面学习意大利语的理由。于是，有限期的理由表现出了它特有的态度，不仅仅是当它们被计划的时候，而且即使在它们起作用的时候也是一样。预言未来行动中有限期的理由的人，从他未来的关心中分裂出来，但在有限期的理由下行动的人，则从他当下的关心中分裂出来，因为他认为有限期的理由不关心其他阶段的自我。

现在可以说，用这种方式行为的人，对于不能认同他未来和过去的自我，事实上 （ipso facto）是会感到内疚的——审慎动机的敏感性是这样去认同它所是 的一部分，或者是这种认同的标准。但是，尽管并不完全不正确，这还是会使得事情看起来比它所是的要更加简单，并且甚至可能暗示它依赖于语言的习惯。事实上，明确地说明这个联系是可能的，并且完成说明时这一点就会变得清楚：在何种意义上，审慎的敏感性是对他未来的认同标准？这个任务要求我们，对什么是把自我当作历时持存的人做出更为详细的说明：尤其什么是对当下之外其他阶段的人的认同。否则这种认同不能与对无时间性理由的接受严格联系起来。形式上分析会支持并说明我们自然而然地倾向于谈论依

赖于有限期理由的人的行为，并且事实上这点也显露出来：某人是时间性延续的想法取决于某种当下视角的观点。

在下一节中我将总体上讨论时间性认同和分裂，但没有特别地提及实践理性问题。接下来所出现的将被用来明确解释无时间性理由。

3.讨论了历时理由的影响之后，有必要考虑不同类型的分裂：从某人未来自我的分裂，从某人过去自我的分裂，从自我作为持存的个体的分裂——甚至从某人当下自我的分裂。所有这些，以及与它们对立的认同，都可以参照时间性延续的人的自我的观念来描述。

为了认同某人的过去或未来，仅仅把当下看作是持存的个体的生活的一个阶段，那么那些其他的时刻也是这样的（更早或更晚的）阶段。因而，我们可以忽略分开处理过去和未来认同，相反可以集中于某人如何把当下认同为在时间性延续的人的生活中的一个点。

时间性持存的人这个观念是一个极为复杂的观念，并且关于这个可以提出许多哲学问题，这些问题并不直接与当前问题相关：关于任何具体东西历时的重新认同的条件，关于人格同一性的具体问题，以及在没有改变成另一个人的情形下，个体能够变化的程度。但是我们要关注的是这个观念的非常抽象的特征——一般而言，相对比于人格同一性，对于时间有更多的东西可以做。这就是一个人在他生活的所有阶段都是同等真实的条件；具体来说，特殊阶段在场 这个事实不能被认为是赋予它任何特殊的地位。这是自明之理，因为生活的每一个阶段迟早都是要出现的；因此，这样看来所有时间都处于同等地位。但是，这一自明之理必须得到详细的说明，而且我们必须设法说明，生活的所有时刻是同等真实的这个观点，是如何与它们之中的特殊阶段在现在在场的这个观点相协调。

为了集中处理这些问题，让我们假定一个多少有点一致的不用分析就可获得的个体人（an individual human being）的观念，这个人是生活多年，并且在不同时间和地点可以被重新认同为是同一个人。除此以外，还有什么能根据不同时刻相同身份而涉及？

需要把这个观念完整化的更深层的因素是一个信念：当下能够有意义断言的东西在其他时刻同样也可以有意义断言，而且当下可以是真或假，同样在其他时刻也可以是真或假。当下只是其他时刻的其中之一，并且在其所占据的环境中没有被赋予特殊的地位。这不仅意味着当下可以断言或相信，同样在未来或过去也可以断言或相信，而且还意味着当下可以用现在时态断言，同样在更早些或更晚些时候，当下也可以用将来或过去时态断言。并且，任何未来的预言都是未来实际显现时可以用现在时态进行陈述的东西。总之：在某个时刻在什么情形下断言的意义并不会随着断言的时态而改变；时态只是标示了言语的时刻和被谈论的东西的时刻之间的关系。

无时态 陈述这个分类，用来表达由相同环境或事态的过去、当下和未来的陈述所共同断言的东西。然后，时态化陈述的正确性条件可以被分为两个部分：（1）陈述的主体在那个时刻的无时态的真；以及（2）那个时刻和使用恰当时态说出言语的时刻之间的关系。这样，如果有人预言我明天会摔断腿，他的陈述是正确的，仅当（1）我在某天摔断腿，并且（2）陈述在之前一天被说出。而且如果他相信这个预言，那么他就承诺接受其他两个陈述（尽管我不要求第一个陈述可以分析 成其他两个，或者可以从前者的信念推出后者的简明系统阐述）。这可用于所有时态化的陈述中，包括现在时态。从一个时间性的立场而来的任何被描述的环境，也可以从他人的立场被描述，并且无时态的陈述表达了由这些不同描述所共同断言的东西。

无时态的陈述因此提供给我们一种表达的手段，这种手段与我们面对生活中的事件的时间上中立性的立场相适合。我们当然可以从时态化的立场来看那些事件，并且我们通常就是这么做的。但是无时态地看它们的可能性总是必须有的。为了把自我看作历时持存的存在者，他必须把他的过去、当下和未来的生活的事实看作是无时态地指明的真理，这真理是涉及具有恰当类型的时间性、持存性（continuity）的存在者在历史中的不同时刻。而且，他必须能够把当下看作只是那些时刻的其中之一。

只要任何时态化的陈述或信念的承认蕴含了对于相同主体的无时态陈述，再加上使得相关时态恰当的条件的存在，时态化陈述的使用就是与它的条件相协调的。 [2] 不能被同化到无时态陈述观念的任何时态化陈述暗示了一个领域的存在，在这个领域中，他的历时同等实在性的

意义是有缺陷的。一般而言 ，就他仍然在时间性持存的意义上，从时间上中立性的立场来说，他依然会从有缺陷领域的考虑中分裂出来。[3]

4.我现在将设法把上述考察运用于我们研究的真正主题上——即实践推理以及在实践推理中的判断。我认为某人可以要求自己的实践原则或者行动的理由是否与作为在时间中延续的人的自我的观念相一致，或者是否对它的接受必须与那个观念相分离？有些原则和理由与此观念是相一致的，但是我相信其他的并不如此，因为它们的接受是与对不同时刻中立性立场不相协调的，而且我已经论证过，这立场的可能性是重要的。

实践判断通常会包括或依靠是什么情形的判断。就这种意义而言，实践判断服从已经讨论过的条件。考虑在六个星期中我有理由说意大利语的判断。如果这是真的，那么它的真就是因为在六个星期中我依照所有时刻都掌握的实践原则，发现自己在一种提供说意大利语的理由的情境中。既然那种情境的预言只是对未来的陈述，这个陈述断言了可以被无时态断言的东西，那么这理由的预言就是正确的，仅当（1）某条件在相关时刻（无时态地）获得，并依照无时态指明的原则产生理由，同时（2）那个时刻是我预言的时刻之后六个星期。对于现在时态的实践判断同样如此。

然而，当我们考虑到实践判断不仅仅是某些条件得到或即将得到的判断，而是把相关的行动过程归于普遍的实践原则之下，事情变得复杂了。实践判断的理由是去做或想要 什么东西的理由，不仅仅是相信什么东西的理由。因此我有理由在六个星期中说意大利语这个判断，是那些我这部分的行动或欲望会在那时被证成 的判断。

如果这只是什么会成为实践判断在那时处理的情形的更深层的要求，那么就很容易通过引入无时态的证成—陈述（justification-statements）使之相似于中立的立场，它们的真值是任何时态化实践主张的正确性条件。但是因为某些行动或欲望被证成的判断具有动机的内容，它就没有那样的简单。为了做某事而接受理由是为了做 某事

而接受理由，不仅仅是为了相信 应该做某事。如果从时间上中立性的立场有可能做出实践判断，那么这个实践判断必须要有与现在时态判断一样的无时态特征。并且对于现在时态的实践判断和其对应的无时态判断的共同的动机内容，在同等效果上对于将来和过去时态判断而言也是共同的，这种动机内容是在相同情境不同时刻中形成的。

明确说来，所考虑的问题是关于某人在未来 将有理由做某事的实践判断，是否有对于行动或者欲望的任何潜在承诺？因此重要的是不能陷入循环论证。但是我希望确立这种动机内容必须在所有的实践判断中出现，其方法是：首先考虑在现在时态的判断中什么是真的，然后把这个运用于时间上中立性的要求之中。用这种方法就有可能从未来的实践判断，从无时态判断，甚至从过去的判断中推衍出结论来。

正如我曾说过的，关键之处在于实践理性是有理由去做什么或想要什么，就像理论理性是有理由去断定或相信什么。这是实践推理的定义特征。正如休谟所认为的，对行动的惟一正确的理性批判是与行动相关的信念的批判，坚持这一点就是坚持实践理性并不存在。如果我们承认行动理由存在，我们必须不仅仅坚持它们使我们有理由相信某种关于行动的具体命题，而且行动理由还证成了行动本身。我们必须对行动和欲望进行理性的评判，而不仅仅是批判与它们有关的信念。某人应该做什么的第一人称的现在时态的实践判断，不仅仅是一个信念。当然也不是一个行动。但是由某些理由引起的这种判断，就是要把那些理由当作是正在做的或正想要的东西的证成，那东西是这个证成所断定的他应该做的或想要的。

如果实践判断本身并不具有动机内容，那么给定 这个实践判断，还必须要进一步的论证来证成行动或欲望。也就是说，就算是某人已经做出有理由去行动的实践判断，也还没有给出理由去行动 ：他可以继续问，“为何我有理由做这个？”并且如果这个问题依然悬而未决，那么考虑中的实践判断就不会成为实践推理过程的结论：支持它的理由将只是对于信念的理由，而不是对于行动的理由。这样，真正的实践推理的可能性将取决于进一步论证的可能性，这论证的结论具有真正的动机内容。现在这种进一步的论证或许 是可能的，如果这样，那么必将引入原初论证来完善对所欲求结论的实践推理。但是如果实践推理存在，就很自然地会主张其结论的动机内容会先从通常实践判断中出

现。因此我认为某人有理由去做某事的判断包含了对于做某事的证成的接受，并认为这就是其动机内容。

对于这个内容的更加精确的描述遇到了困难，因为动机内容并不必然蕴含动机效力。某人可以承认行动的理由但却不行动，这是不能否认的。许多环境的不确定性说明了这一点。的确，我相信没有说明的话，实践判断有时不能促成行动或欲望。不是每一种非理性行为的情形都需要得到理解。但是如果许多不确定性的方式阻碍了动机效力，那么在何种意义上，判断才能具有动机内容？

当然，理由的效力可能被阻碍的一种方法是通过补偿性（countervailing）理由，但是这无需引发困难。如果被承认的理由只是显见理由，那么它就只是表面上的证成。并且如果充分 的行动理由所承认的动机内容可以得到理解，那么根据它们能够去支持更令人信服的充分理由的判断，就应该可以说明显见理由的现在时态判断的动机内容。因此让我们考虑后一种判断的类型。

在行动的充分的实践理性的判断中，补偿性理由已经得到调整。这里仍有各种其他不能相应得到调整的理由；其中有许多理由（尽管不是全部）由于意志软弱而被诱惑。如果有充分的说明，就可以显示实践确信的动机效力是如何被阻碍或削弱的。软弱、懦弱、懒惰、恐慌都是这些类型的因素，每一个都呈现了动机干扰（motivational interference）的微妙的多样性。因此恰当的行动或欲望可以被这些方式阻止，这个事实并不是怀疑实践理性的判断具有动机分量（weight）的主张，的确，有可能一个人在某些方面是始终如一 的软弱或懦弱，以致他极少依照他对某种东西（比如酒精）的实践确信而行动。

没有对于失败的解释，这种情形更加困难，如果这失败毫不怀疑无效的实践判断表达的确信真实性，那么这里必须满足一些条件。如果这种判断太常见——如果没有说明，个人极少或永远不会在援引某种理由的实践判断下行动——那么我们就可断言他对于这是个理由的观点只是动动嘴皮子，而不是真正如其所是的接受它。另一方面如果这个缺陷只是偶尔一现，那么让我们赋予确信真实性的动机就有充分的联系。为了涵盖这种弱化的（attenuated）情形，也许最好是认为，如果某人做出了实践判断而且没有起到反面影响，那么这个判断就能够

由它本身激发他恰当的行动或欲望，而且通常就是如此。在没有进一步说明为何判断会促成他行动的情况下，要不是他，要不就是有其他人可以提供判断，以及作为充分说明他行动的判断基础。[4]

因此总体而言，充分的实践理性的判断的动机内容是非常清楚的；如果只有通过必然的影响来克服比较不清楚的动机内容，那么这情形就必须在确保动机分量的相关情形的背景中得到理解。如果这是真的，那么就让我们系统地阐述动机组成的描述，这描述与所有实际动机中失败的可能性相一致，而且没有因此变得空洞。理由给我提供当下行动过程的充分证成，这个信念并不必然蕴含承担这个行动的欲望或意愿（willingness）；这不是行动或欲望的充分条件。但是在缺少反面影响的情况下，对于说明 恰当的行动或者施行这个行动的欲望或意愿来说，它就是充分的。[5] 这就是关于某人当下有理由去做某事的判断的动机内容。

尽管我相信这个说法大体上是正确的，但它应该像它所说的那样被赞同，这并不重要。对于我的论证来说重要的是，现在某人有理由去做的实践判断应该被认为具有某种 动机内容。我主张的内容可能会被认为是软弱的。我关注的是，内容或像内容一样的东西，应该对那些相信当理由被认为是当下的时候有激发能力的任何人来说，看起来是合理的——就算是他否认当理由在未来期待的时候有激发能力。当某人断定现在 有理由去做什么的时候，他并不仅仅是断定获得某种条件，或者是断定由于这些条件，某个行动可以归于普遍原则之下；而是他另外接受了一种作为行动证成的理由。问题在于，时间上中立性的要求是否可以被运用于我们实践判断的这个方面？如果可以的话，结果又如何？

5.实践判断与时间上中立性的立场相协调，这是可能的，因为这种判断可以用不同的时态在不同的时刻被作出。日常信念就可满足条件，因为可用时态化术语表达的在给定时刻是什么情形的任何信念，都会给某人承诺在那个时刻是什么情形的无时态的信念，以及在那个时刻和当下时刻之间的关系的信念。对于时态化实践判断的接受，以及尤其对于证成的时态化的承认，我们可以做出极为相似的条件的说明。

这个条件是这样的：接受他有理由在给定时刻做某事的时态化实践判断的任何人，都必须同时接受（1）在那个时刻有相同效果的无时态的实践判断，并且（2）在那个时刻和当下时刻之间关系的信念，这个信念提供了所用的恰当特定的时态。如果一种实践判断没有满足这些条件，那就不能说将来时态的主张表达了与被关注时刻相同的判断，正如通过在那个时刻作出的现在时态的相应主张，或者通过在更晚的时刻作出的过去时态的相应主张而得到表达。如果相同时刻不同时态的主张是要表达那个时刻的相同判断，那么就必须有一些对它们所有来说是共同的东西，而且，它们之间的不同，必然不是在它们所面对的时刻 所谈论的东西的不同，而在那个时刻和它们所作出的那个时刻之间的关系的不同，这关系的不同提供了恰当的不同时态。

这就有了重要的结论。我已经论证了现在时态的实践判断具有动机内容——即对于促成某个目的的证成的承认。但是如果承认这点，那么接受这种现在时态判断就需要：（1）与所谈论的时刻有相同效果的无时态判断的接受，包括 促成无时态地指明的相关目的的证成的承认；（2）现在这个时刻的信念使得现在时态恰当。而且，同样的无时态判断的承诺，也是来自此前做出的，具有相同效果的将来时态的判断。“现在我有理由说意大利语”的判断，以及“在六个星期中我有理由说意大利语”的判断（六个星期前做出），这两者都承诺了一个关于所谈论的时刻的单一的无时态判断：比如，在那个时刻有（无时态的）理由说意大利语。并且那个判断具有现在时态的判断所具有的动机内容：为了促进我说意大利语的能力，承认那个行动在那时被证成。

我认识到这是个强的结论。但是这个结论依赖于两个本身更加强的似乎难以辩驳的假设。一个假设是，现在时态的实践判断有动机内容（如果另一个应该显得更加容易接受，那么一些其他动机内容与所提到的动机内容相比，这个论证是起到同等好的作用的）。另一个假设是，实践判断（就像其他类型的判断）与未来的真实性不会少于当下的时间性延续的存在物的自我观念相一致。这个观念要求人们能够从时间上中立性立场来看所有时间，包含当下。与那个立场不一致的任何类型的判断，只能以从时间性延续的自我中分裂出来为代价而被接受。

然而，即使结论成立，还是有下述的困难。给定的无时态的实践判断的动机效果 ，会随着被考虑到的环境的时间性关系而发生变化。那个环境是否是过去、当下或未来的，不仅与某个时态形成的实践判断的恰当性有关，还与那些判断引起我所做的事情有关——因为在其他事情中，要促成一个目的依赖于人们与它的时间上的关系。如果判断的主题是在过去，而且我对因果关系没有奇特的想法，那么它只能激发我想要 发生什么，或者希望我做什么，或者后悔我没有做什么。如果我对我的时间性情境一无所知，那么不管我所支配的无时态的实践结论如何详细，我都不能行动。因此在实践判断上的行动 的可能性，依赖于对某人的时间性情境的承认。这表明了实践判断必然的 要从无时态立场中分裂出来，并因而从时间性延续的自我的观念中分裂出来吗？在避免这种分裂的基础上，这会使对某些类型的实践理性的论证失去意义。

如果我们诉诸事实陈述，就可确保解决这个困难，因为在那儿也提出了同样的问题。如果他不知道所指的那个时刻是过去、当下还是将来，那他就不知道需要寻找什么样的证据，来支持扑灭某人着火的房子的无时态断言。如果是过去，则寻找灰烬；如果是现在，则寻找火焰；如果是将来，则寻找纵火者或者电线短路。尽管如此，对于着火的房子和对此提供证据的现象之间的所有关系，可以依次得到无时态的指明。当房子起火时，后果通常是灰烬，并且具有某种样子和气味。因此对扑灭着火的房子的无时态信念使我承诺了这个无时态信念：某些经验会出现在我随后到达的现场中。我与房子着火的时间性关系，只是决定了我现在还是将来期待这些经验。在我的经验和它们提供证据判断的时态之间存在相一致的联系。

因此，尽管不知道与判断所处的环境的时间性关系，就不可能评价时态化的事实判断的经验性证据，也还是有可能无时态地指明所有这种判断所依靠的证据的关系，由此可在无时态地指明证据的基础上产生无时态的结论。不论时态化判断的内容还是证据的关联，从时间上中立性的立场来看都是不可通达的：只有时态本身要求放弃那个立场。

这种情形与实践判断相类似。除非他知道，当下是如何与判断所处的时刻相关，否则他就不能在那时行动，尽管如此，他还是可以接受这个结论。给定一个提供行动理由的环境的无时态说明，他可以做出应该确保做某个行动的结论。这判断具有动机内容，因为他把这个确保

当作是被证成，而且这充分说明，他想要它发生，想要它正在发生，或者想要它已经发生。就算是他并不知道是什么时刻，这种欲望也会形成。他的时间性情境的信息只是告诉他，是否能在这个结论下获得行动的机会。如果所谈论的时刻是在当下，他就可以直接行动；如果这时刻是将要来临的，那么动机可以引起他采取准备性的措施（这也可以无时态地证成）；如果这时刻已经过去，他会感到希望、恐惧、后悔或者满足，这取决于环境。但是动机内容已经在无时态判断之中出现。否则所谈论的时刻这个另外的信息本身不能引发行动：如果有理由现在 行动，它会另外要求只用现在时态系统阐述的实践原则来证成行动。并且这意味着实践推理完全从时间上中立性的立场中分裂出来。只有在涉及出现行动"证成"的空洞的动机判断中，他才能够从那个立场得出结论，而且接受实践 证成将取决于用现在时态重新系统阐述的条件。

我的基本论点是，实践判断必须与事实判断共享时间上中立性的立场类似属性。就像从无时态到时态化的事实判断的改变不需要改变所相信的东西，而只需要改变某人看它的立场一样，从无时态到时态化实践判断的变化，也不需要改变他所接受的对于想要的东西的证成，而只需要改变他想要的立场。当他从现在时态中转换时，如果实践判断的意义改变了，或者是丧失了它们的动机内容，那么实践推理就是一个从历时同等真实的自我观念中分裂出来的领域。 [6]

6.这一论证支持这个主张：审慎取决于未来实在性的信念，并且取决于作为时间性延续的自我的观念。因为审慎取决于无时间性理由的接受，而不是有限期的理由；有限期的理由蕴含了分裂，而无时间性理由则没有。

这是很容易理解的。除非承认有限期理由是当下的，否则它就没有动机内容。因此在使用现在时态的意义上，要不完全缺乏动机内容，要不不能在其他时刻运用（甚至也不能在当下无时态地被设想）。这样，"在六个星期中我有理由说意大利语"这个陈述，不能做出与在六个星期以后"我现在有理由说意大利语"的陈述的那个时刻的相同判断。

另一方面，无时间性理由避免了分裂，因为它们允许实践判断包括动机内容的无时态的系统阐述。这使得我们从不同时间性立场出发，并在不同时态中对单一情境做出相同的实践判断。还使得我们在不改变时态的情形下，在两个不同的时刻做出相同的判断。

再则，无时间性理由说明想要某事已经发生 的现象，仅仅是因为在过去对这件事有理由。在晚会中喝得太多以致不记得发生了什么的人，会希望他的行为受到限制——不仅是因为随后令人不快的愚蠢行为的影响，而且是因为那时 有理由避免这种行为。（如果在宴会上其他人都完全忘记他们的行为，那就只有部分安慰作用。）即使他知道已经发生了什么，这种过去的欲望也还是恰当的。把对过去的后悔看作是对未来的审慎；无时间性理由可同时证成这两者。

尽管我不希望提出来自无时间性条件的审慎约束的详细说明，但做几个评论还是合适的。这条件并没有最初看起来那样严格。

首先重要的是，这是二阶的条件，这条件支配了假定的基本理由所运用的推衍的影响程度。因此它不能确定理性人类生活的基本追求，而且必定不会允许强调这条件说明的扩展影响的原初理由。比如，对未来欲望满足的审慎关注，不能毫无希望地干涉当下欲望和冲动的自发满足。如果他努力过的生活是在每一时刻都得到来自他生活中的所有其他时刻的理由的帮助，那么他就不能过一个合适的生活。

自发性和直接性本身具有价值，这并不与无时间性相冲突，因为就像所有其他的价值一样，它们本身服从于那个条件。如果自发性是好的，那么他有理由确保在他的未来有自发性，而不仅在当下有自发性。甚至最为极端无责任的拥护者，也应该受到审慎论证的影响，因为非常诱惑人的（射杀警察，加入海军陆战队）当下自发的行动会严重削弱他以后自发行动的能力。 [7]

其次，尽管理由是无时间性的，但是未来需要、欲望和环境的完全不确定性以及死亡的不断发生的可能性，都提供了额外的论据来反驳过度的计划。比起未来所需，当下所需更加详细。所有这些因素在通过我们审慎计算的长期考虑之后，都会防止当下考虑的优先性。

最后，我们必须考虑一个人的价值通常会历时地发生改变，这会在某种程度上限制审慎考虑的应用。审慎理由允许偏好 的改变，因为如果

我对食物的偏好在未来与现在不同，我就有理由吃不同的东西，因此我现在就有理由把我自己放在使未来偏好满足的位置上。但这并不包含基本理由上的改变——即他有理由吃他喜欢的、而不是他不喜欢的食物——而只是结合产生具体行动理由的那个原则的信息（他的偏好）的改变。只要偏好改变本身被认为是无关紧要，那就没有问题。

但不必就是如此。可能会发生这样的情形：一个人在某个时刻，相信他将在未来某个时刻接受总体评价性的原则——关于构成 行动理由之东西的原则——但他现在发现这个原则是有害的。而且他可能相信，在未来他会发现他当下的价值观是有害的。在这种情形中对他而言审慎的要求是什么？审慎要求他想办法促成实现即将 有理由的行动。为了在后来他有理由行动，他的信念在更早时刻会提供他任何根据吗？这些信念是否提供根据，对我而言是不清楚的，而且如果不能提供根据，那么审慎或无时间性理由的要求可能就不适用。 [8]

7.我已经提供了无时间性理由的一种抽象论证，它依赖于时态化和无时态两种立场的整合，一个个体可从这两者来看他的情境。总结这一章：促成满足基本的未激发的欲望的理由最初出现，以及所有理由必须推衍地运用它这一事实，如果把它们与人格的同一的条件相联系，就可以得到更好的理解。这一偏离主题的观点是要强调：我们要说明理性动机的基本特征，就必须求助于形而上学。

让我们首先来看自然欲望是如何产生理由的。基本的欲望始于主体上碰巧发生的某事，并偶然地保持在那个地位上，这被认为是一个干扰，或者至少是次要的好奇。这样只要让它安静就可以满足欲望了，以便不干扰更加重要的追求。

但是如果这些欲望不能满足，它们就会干扰一个人真正的目标，因此这就清楚了：无视他所有的欲望或者只是工具性地满足它们的人，会成为极端分裂的个体。我认为这种重要的分裂是从身体里分裂出来的。如果有人把他的身体当做工具，只是用来追求理性地接受由理由来定义的目标，而这理由并非来自身体本身或身体的欲望，那么，就像有另一个更加感官化的人驻留于身体内，并且通过在深思熟虑的行

动来控制它的理性主体，而忽视这个人。或者如果没有被忽视，也只会被当作一个令人讨厌的人和压抑的主体。

为了避免这种分裂，没必要去把每一个身体的冲动或倾向纳入到理性体系中。选择的原则会是以个体身体生命为中心的某种类型。饥饿、口渴、性欲、一般物理活动的冲动、感觉的好奇性，对于有感觉的身体，所有这一切都是基本的，不仅是随意使用 的身体，而且更为重要的是作为物理的人。在冲动的分类中理智所占比重越高，它们就越容易受到理智批判的影响，尽管如此，主要的情感还是划入这一分类。

身体以及人格的统一，还潜存于这个事实之中：所有理由推衍地运用于任何会促成它们主要应用的东西。如果我签了张支票，这并不是我的右手的行动，而是我的行动；并且对我而言比对我的右手而言，有更多的东西。如果我有理由写支票，但是我的右手正拎着一个包。由于理由并不在于这只写字的手，而是在于用这只手写字的我，并且由于我有扩展的、可随意使用的身体，这就给了我理由把包换到左手，来腾出我的右手。那么暗示要求用更深层次的因素来建立这个联系（用来激发这种行动，或者用来说明其合理性）是不是荒谬的呢？这个因素是什么呢？更深层的关联是多余的，因为没有什么可以比这个事实能更紧密的关联两只手：它们都是同一个人的手，并且其中一只手所参与的行动必然是另一只手的拥有者的行动。

这些例子表明，作为单一个体的自我的观念在决定行为和实践推理的形式中起到了重要的总体上的 作用；不仅是通过时间的统一性和无时间性理由之间的关联。在所有这些情形中，恰当的行为必然会成为把个体归于这种观念的相关方面的标准。

---

[1] 在更宽泛的意义上，这是一个怀疑论的一般问题：我们应该把我们有条理地对世界的直觉的回应，当作我们接受的相应的客观体系的证据，或者客观性必须总是要用回应本身来定义？

[2] 应该注意到，一个人可以采取时间上中立性的立场，不仅是对时态化陈述所面对的东西，而且是对于时态化陈述本身，以及使时态恰当的条件。

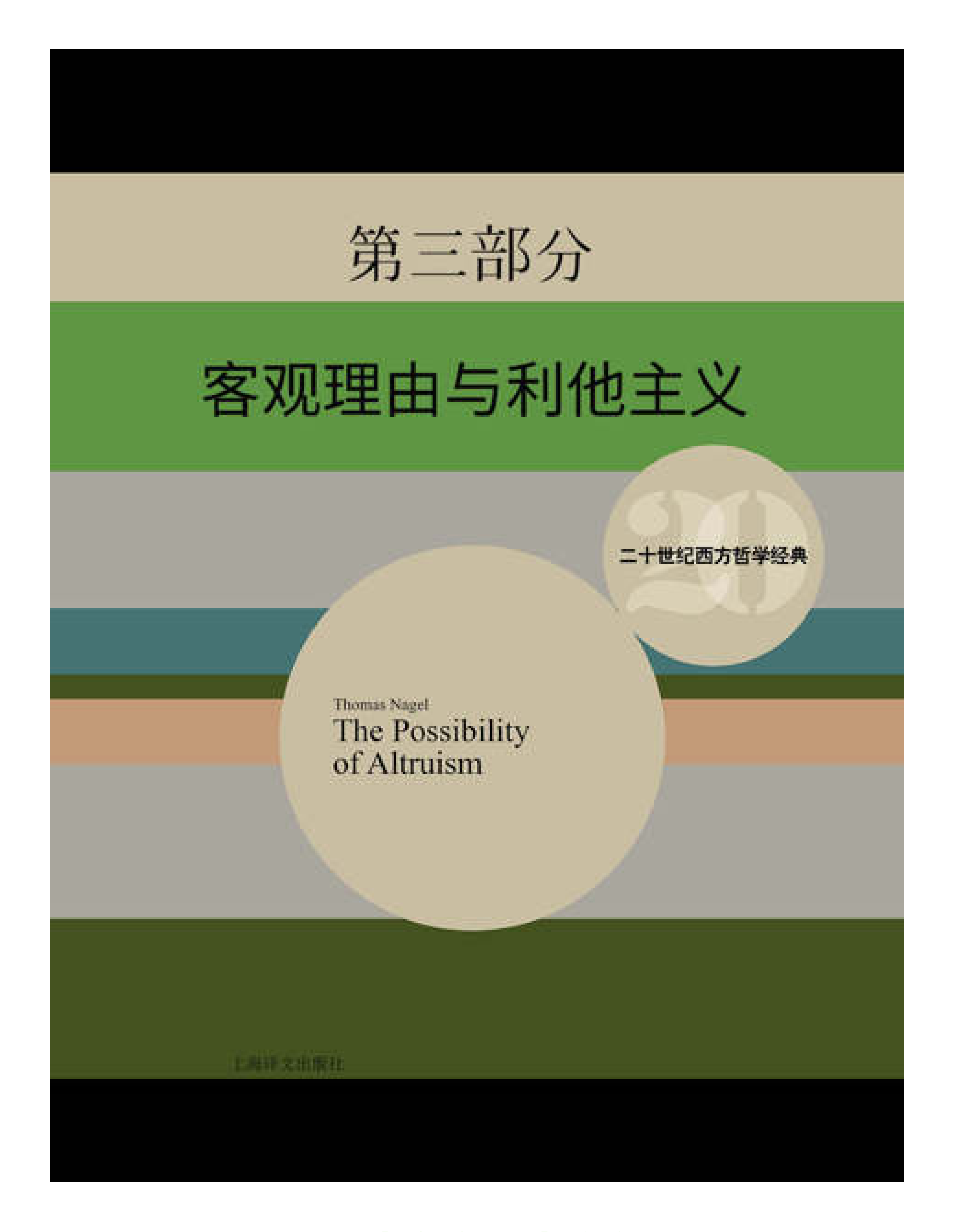
[3] 可能会遭到这样反对：这个观点与未来偶然性的存在不相协调，因此有必要简要地加深问题——如果只是为了说明我不想要提出足够强的论题来解决它。这被认为，随着预先确定的未来以及其他直到它们发生才确定或直到它们发生的不久之前才确定的某些部分，作为在历时的明确性中发展的世界和人的生活的想法，可能只有用时态化的术语来表达，并因此可能不会与时间性中立的无时态的观点的条件相协调。这将是重要的，因为既然我们最终关注的是行动的理论和行动的理由，那么这将会是一个极端的步骤，在这个讨论中排除任何有类似于未来偶然性的东西的可能性。如果可能的话，我们至少应该保留这个未解决的问题。然而事实上无时态的体系是完全有能力与这些特点相协调的。任何未来偶然性的捍卫者，大都相信他们预言的真或假不是由当下的环境所决定，而且相反，他必须相信有一些方法可以让当下或过去的环境决定未来。似乎没有理由相信这样的关系不能够无时态的得到表达。如果我们可以说，“现在可以确定明天将会有一次会议”，我们也可以说，“直到昨天下午才确定今天这里将会有一次会议。”那么为什么我们不可以无时态地说，“在t1之后，而不是在之前，确定在t2有一次会议”？一般而言，在t1作出的在t2的环境是确定的任何时态化陈述将会是真的，当且仅当，无时态的在t2所得到的环境，要不t2比t1早，要不就是t2与t1同时，否则无时态的取决于t1的环境蕴含了t2 的环境发生的充分条件。（构成的充分条件依靠未来偶然性的捍卫者的特定理论。）但是这是对于未来偶然性及其对立面的完全无时态的确定。因此每一个时态化陈述都应该有无时态地指明的真值条件这个要求，并不是排除未来偶然性的可能性，尽管预言在某个时刻仍然不是真的，但这个预言可能在以后会变成真的。我们只需要把预言解释成被预言的事物的当下确定性的断言，而不仅仅是预言将会发生的断言（这个断言大概是真的当且仅当它无时态时的确是真的）。

[4] 这与信念的证成是同等地真的。信念可由证成而说明，但有时一个人应该把某些理由当作证成一个信念，然而却不能持有这个信念，这也是可能的——我们没能发现对此更进一步的说明。我认识到其中一些说法可能会违背某些说明理论，但是我在这里不会来解决这个问题。

[5] 然而我并不希望暗示无论何时 判断和恰当行动都会一起发生，或是前者说明后者。行动有时可能具有相当不同的原因。

[6] 我承认Bernard Williams的观察：当某人对过去的灾难说“感谢上帝，终于完了”，他的反应不能完全从时间性中立的立场来表达。但是我相信，只要这感情提供了行动的理由，那些理由就会是永恒的：换言之，没有太多的迟疑而接受不可避免的痛苦的理由，因此缩短了预期的痛苦。

[7] 由于无时间性的条件可用于所有的理由中，而不仅用于那些在一般意义上确定他的利益的理由，这个观点似乎暗示了所有实践推理是后果主义或目的论；比如，这点总是构成计算一次行动会产生多少好处或坏处。并且如果这是无时间性要求的后果，就会质疑那个要求，因为可能有不是目的论而是义务论的行动理由——义务论不是表达行动效果 的价值，而是行动本身的正当或不正当（这并不与作为可能效果的行动价值相等同）。这至少已经被认为是某些道德理由的特征；比如，谋杀可能是不正当的，就算是为了阻止其他的谋杀，如果是这样，那么谋杀的不正当不能简单地从不好推衍出来。然而，无时间性的条件并没有排除这个可能性。它暗示了要不是因为如果谋杀总是不正当的，并且永远不能通过它的后果而得到证成，那么它就总是有无时间性理由去阻止什么。这并不意味着谋杀的不正当是阻止谋杀发生的理由的后果——相反，反过来说才是正确的。这并不蕴含谋杀是被允许的，如果其后果包含了对其他谋杀的阻止。可能有义务论的理由，这理由对于任何来自后果的理由有完全的优先性，因为它包含了涉及所谈论类型的其他行动的后果。



九 利他主义：直觉问题

1.利他主义（如果有的话）是何以可能的问题与与之类似的关于审慎的问题有诸多共同之处。对于利他主义，我并非意指不幸的自我牺牲，而只是一种无需在别有用心的动机下考虑他人利益的行动意愿。[1] 这种考虑应该激发我们行动，究竟是如何可能的？为了证成或说明其对象是他人利益的行为，何种体系是必要的？何种进一步引入的因素是必要的？（正如审慎的情形中，利益与损失、幸福与不幸福、快乐与痛苦，或者不管肯定和否定的主要因素是什么，可以在试图不提

供过于精微分析的情形下处理这个问题。问题不在于为何这些特定的因素会激发，而在于如果它们用一种方式激发，那么它们如何也可以用另一种方式激发——历时的或跨越人与人之间的隔阂。）

这个阶段的问题不是他人利益是如何激发我们去做某种具体利他的行为策略，而是它们是如何才能根本上激发我们。显然大多数伦理学理论需要给予这种行为某种 说明，因为很少有理论不包含一些考虑他人的行动要求。所要求的社会行为即使不包含严格的自我牺牲，也几乎明确包含了没有出现明显自我利益动机的情形，以及可能会发生对行动者有些不便或至少无利可图的情形。因而，根据自我利益来捍卫利他主义不可能成功。但可以诉诸其他的利益，包括同情或仁爱这种无差别的一般情感。

基于下述理由来论证反驳这个假设是可能的：这些理论所诉诸的心理的和社会的原则既不足够普遍的也不足够明显的来说明利他动机的范围，而且它们显然是与现象相违背的。 [2] 然而，与其尝试着提供一个更好的说明，我更愿意集中表明诉诸我们的利益或情感来说明利他主义是多余的。我对这种建议的一般回答是：毫无疑问，人们在他们追求他人利益的某些情形中，可能受到仁爱、同情、爱情、重定向的自我利益以及各种其他因素的影响激发，但是，还是有一些其他情形，当上述那些影响都没有出现的时候，也会有利他动机，而且当那些影响出现的时候，利他动机仍然是有效的，这种动机真正地具有关于人类行为的理性要求的地位。换言之，存在被称为纯粹利他主义的行为（尽管脱离开所有其他动机，这种行为可能永远不会发生）。这是一个人的利益在另一个人的行动中的直接影响，仅仅是因为前者的利益本身给后者提供了行动的理由。在这种情形中，如果任何更深层的内在因素可以被认为是与外在环境的相互作用，它就不能是欲望或倾向，而是由这种理由体系所代表的结构。

这种主张不得不处理与相应的关于审慎动机论题所引发的相似反驳。关于审慎，我们不得不与这样的直觉争辩：既然我在当下行动，即使我为未来做准备，也必须是激发我的当下的理由，必须是我现在 想要的理由。关于利他主义，相对应的直觉是：既然是我在行动，即使我为他人的利益行动，也必须是关于我的利益，这利益提供了驱动力。这样的话，对明显利他的行为令人信服的任何证成，都必须诉诸我 想要什么。

同样的偏见在此起作用，这偏见已经在审慎影响的讨论中考察过了：确信每一个动机必须遵从内在效力的模式；认为每个被激发的行动背后存在一个欲望，为其提供积极能量；假定证成一个行动也可以说明一个行动，那么一个适当的动机（通常是欲望）必须是证成的条件。如果，（这似乎是不可避免的）我们要根据外在于他的因素与内在于他的因素的相互作用来说明外在于他的因素的影响，那么自然而然就假定欲望必须在利他行为背后提供动机效力，这欲望能够直接或间接把他人的利益当作其对象。直接地说：我的行动会有利于他人的这个信念能够激发我，只是因为我想要他的利益，或者就是想要包含他的利益的东西。[3]

这种观点背后的一般假设已经在第五章得到详细批判，而且我不想在此重复那些批判，因为他们把这些假设用于当前工作中，没有重大变化并具有同等有效性。简言之：如果我在他人的利益下被激发去行动，那么就欲望必须出现而言，不必是那种能成为动机基础 的欲望。相反，它可能是那种其本身可由他人利益所提供的理由而被激发的欲望。并且如果是这样的话，那么它就不能成为这种理由出现的条件。欲望不是动机惟一可能来源。因此我们可以寻找其他的内在因素，这因素把利他情形中的信念和行动联系起来。我们不是终结了直接设定的利他欲望的说明，而是相反，通过追问这种欲望是何以可能的，以及追问在人性中什么使得我们有能力想要他人幸福或福祉，我们能提供一个更好的说明。

我提供的说明将取决于实践推理的形式特征，这个特征有一个形而上学的说明。

其他的假设不能作为充分说明利他行动的合理候选者，因为没有一种说明能够提供必要的单一而绝对的普遍性。有一种超越社会利益的复杂反思的对他人考虑，而且这考虑并不要求任何具体情感的作用。我的任务是要找到对这个普遍的非情感动机的说明，这说明使得动机的存在得以可能。内省的和经验的研究在这个领域并不非常有用，因为动机通常在其运作时，部分或完全受到恶劣因素的干扰而遮蔽：压抑、理性化、盲目、软弱。然而，论证和理论考虑能够揭示实践理性中利他成分 的形式，这是促进行动发生的诸多形式中的一种。

2.我捍卫的理性利他主义可以由人们熟悉的论证来直觉地表达，“如果有人对你这么做，你会怎样？”这是一种我们在某种程度上都易受影响的论证；但是这论证如何起作用？如何能有说服力？却是一个有争议的问题。我们可以假设这种提供论证的情形：如果另一个人对你做了你现在正在对某人做的事情，你就不会想要这么做（准则可以随着不同的情形而改变；如果它起作用，很可能被用来说服人们帮助他人并且避免伤害他人）。但是从这里能得出什么呢？如果没有人要对你做什么，那么你的行为如何可能受到这个假设的影响？这个假设是：如果有人要对你这么做，你就不会想要这么做。

各种假设都有自我暗示。你有可能会担心，你当下的行为会引起某人将会 对你做的同样行为；你的行为可能会直接地或者通过对某种普遍实践激励引起上述结果。在你的受害者相类似的位置中，你自己的思想有可能是如此的逼真和令人不快，以致你发现继续迫害这不幸的人让你难受。但是如果你既没有这个信念也没有这种程度的情感反应，那又如何？或者换句话说，为什么这种考虑不能激发你为防范报复而提高你的安全性，或服用镇静剂来减轻你的遗憾，而不是停止你的迫害？

对于这个论证还需有一些其他的东西；它并不是单独的诉诸激情，而是一种把判断作为结论的真正论证。关键的事实是如果其他人对你这么做，你不仅只是不喜欢 这么被对待；你还会憎恨这么做。也即，你会认为你的困境给了他人一个理由去中止或修正促使他这么做，并且，由于不能这么做，他以一种对他是显而易见的理由的相反方式行动。换言之，这个论证诉诸你在假设的情形中所做的判断 ，这个判断还可在与当下情形相关的普遍原则下运用。为了理解其态度所承诺的东西，这不是关于同情心而只是关于联系的问题。

认识他人的实在性以及设身处地的可能性，这是重要的。你把当下的情形看作是更为普遍图式的样本，在那里可以改变各种角色。注入这个图式中的关键因素是你面对自己所具有的态度，或者是你看待自己的需求、行动和欲望的观点的一个方面。事实上，你把某种客观利益赋予它们，而且认识到把他人当作像你自己一样，这一认识允许把客

观利益扩展到一般人的需要和欲望，或者扩展到那些其状况正在被考虑的任何特定的个体。这通过图式化的论证就可以完成。但是必须要被研究的是在你自己的情形中的那个最初的直觉。

你相信他人必须考虑你的利益的理由，尤其不应该把它们当作你的理由 ，这一点是重要的。也即，你必须准备承认：如果你处于所讨论的这个位置，那么他人会把他们帮助你的理由直接地看作是某人 需要帮助。否则当其他人在一个不幸的情境中而你处于可以帮助他的位置时，就没有办法从你需要帮助的情况中出现的这种理由，推断出在当下情形中所出现的类似理由。因此为了说明论证是如何起作用的，我们必须找到对于你自己的需要、欲望以及利益这一方面你的态度，这态度允许你把它们当作是某人的 需要、欲望以及利益一样值得考虑，而不是当作属于你的。

如果确实有这种态度，那么我们一直考虑的直觉论证的形式就不是真正关键的——因为让那个态度直接地影响他人的需要、欲望以及利益就会是可能的。他的利益是和你的利益一样的某人的 利益。然而，这一论证至少揭开了面对你自己和面对他人的态度之间的联系，并且使我们能够集中分析前面那种态度，那种态度更加逼真并且更少需要想象力。如果有人对他人实在性的感觉已经足够逼真，论证就是多余的；但是由于我们中的大多数对他人不同程度上是盲目的，那么要求我们设身处地想象就是有用的，于是，伴随而来的是考虑我们对自己的感受中对客观要素的诉诸以及从这考虑而来一般化。

因此我将着重于每个人对他自己需要的实践判断和评价性判断，诸如此类；尤其是两种理由之间的关系：一种是由于它们是他的 需要而使得他去行动的理由，另一种是他认为的由于它们是某人的 需要而提供给其他人去行动的理由。我们的首要任务将找到后面这种信念的基础。

3.我的观点的主要反对者来自利己主义，这一争论的一般观点相当于在审慎中的这个争论：倾向于有期限的理由而不是无时间性的理由。利己主义认为，每个人的行动理由和可能的行动动机，必须从他自己

的利益和欲望中产生，然而，那些利益是需要界定的。从这种观点看，一个人的利益可以激发他人或者给他提供理由，仅当这些理由与他的利益相关联，或者它们是他某种情感的对象，像同情、怜悯或仁爱。

那些站在哲学立场的人可能相信他们是（作为一种心理事实）利己主义者，但是我怀疑是否有这种类型的真正样本。应该注意到在实践中特殊利己主义是如何可能；它必须表明自己不仅缺乏对他人的直接的关心，而且没有能力把他自己的关心当作对任何他人的利益，除非某种情感上工具性地或偶然地起作用。一个需要帮助的利己主义者在断定任何其他人有理由帮助他之前，必须能够回答这个问题“对他而言，那是什么？”他排除了怨恨的感觉，这种感觉体现了另一个人不能从自己的需要给他提供的理由来行动的判断。不管利己主义者自我关心是如何的极端，他都不会感到这种关心本身需要成为其他任何人的利益。痛苦给了他一个理由把他的疼痛的脚指头从另一个人的脚后跟下挪开，这个痛苦本身不能给另外这个人任何理由去挪开脚后跟，因为这不是他的痛苦。

任何认为他是利己主义者的人，应该把自己想象成这种情景中任意一个角色。他可以真正地肯定脚后跟的主人没有任何理由从疼痛的脚指头上挪开吗？特别是，如果某人承认是这脚指头的主人，那么不把痛苦当作本身就是一件不好的事情（对任何人都有理由去避开的），这就表现了罕见的超然事外。换言之，抵制把否定的价值客观化的倾向是很困难的，这个否定的价值是他感受到痛苦，或者如果他经验到就会感受到痛苦，而把痛苦的主人的认同当作是不相干的。

对于不同种类的理由，过程可能是不同的，但是想法是一样的：为了接受自己的目标或理由，我把客观价值赋予某些环境，而不只是为了自己的价值；相类似的情况是，当我承认他人有理由出于他们自己的利益而行动，这些最终必定不仅仅是对他们的理由，而是对他们所追求的目标或他们所做的行动的客观理由。

过去，人们已经提供了反驳伦理利己主义一致性的论证，而且可能把这些论证从我要提出的主张中区分开来是恰当的。我熟悉的所有这些论证都主要把利己主义当作是一个普遍观点，而且都会在判断中发现不一致，这判断是利己主义要求一个人做出的关于其他人的判断，并

且利己主义在总体上要求他去推进或支持这判断。另一方面，我希望表明伦理利己主义在其应用于他自己的 情形和他自己行动理由时已经被每个人反对。让我简要提及几位前人的论证。

一种是摩尔的观点，他主张利己主义包含了直接的矛盾，因为它断言“每一个 人的幸福都是惟一的善——存在许多不同的东西，它们当中每一种 都是惟一的善——这是一个绝对的矛盾！”利己主义者可能想要反驳他的观点只能是：每一个人的幸福或利益对于他 是惟一的善。但是摩尔已经否定了这种说法：

> 当我谈论一个东西是“我自己的善”，所有我能意味的是，完全属于我的东西（无论以“拥有”为名义的关系，有多少不同的意义）也是绝对善的；或者更准确地说，我对它的拥有，是绝对善的 。它的善 在任何意义上都不是“私人的”，或归属于我的；更不是能够私人的，或仅仅对于 一个人而存在 的东西。对于追求“我自己的善”，我所具有的唯一理由是：我称之为善的东西应归属于我，这是绝对善的 ——我应具有 ，如果我具有而其他人就不可能具有的东西，这是绝对善的 。但是如果，我应具有，这是绝对善的 ，那么任何其他人追求我 具有的东西的理由，就和我自己具有的理由一样。 [4]

对同样这个结果，他继续说了更多，但是对于这些主张没有提出集中的论证。 [5] 确切地说，我希望说明的是他的假定：为了把某些东西接受为自己的目标，一个人必须能够亲自把这东西的实现当作是一个客观的 善。

其他的论证，诸如麦德林（Medlin） [6] 和拜尔（Baier） [7] 的那些论证，指出作为一种伦理学的学说，如果利己主义不仅支配他自己的行动，而且还支配他想要并鼓励他人去做的行动，或者支配他有义务允许他们去做的行动，它就导致了不一致的态度和行为。但是如果这些反驳是正确的，他们就提出了一个更加基本的没有回答的问题：为什么对行为普遍原则的接受，应该让他承诺关于他人服从那个原则的任何欲望？为什么他人有理由用某种方式去行动的判断，在某种程度上应该给你提供想要他这么做的任何 理由？

有一个更深层的问题：为什么人们必须采用普遍 的行动原则（也即，在自己之外还适用于他人的原则）？ 为什么人们不可以把自己限制在接受个人的行动原则的范围内（这一原则可以解释为意向，虽然其中一些个人原则比其他原则要更加长远和普遍，但所有个人原则仍然只能用于他自己的行为）？ 关于这个问题，在后文会谈到。

在此将要捍卫的是，实践原则之普遍性的要求具有排除了大多数利己主义类型的具体形式。并且它是由反思而得到支持，这种反思涉及人们在他自己利益下行动时所发生的事情。这种情形本身包含了挑战利己主义的基础。

应该强调的是，对“利己主义”我意指这种相对狭窄而又具体的观点：行动理由的惟一的来源 在于行动者的利益。这个术语还可能被用于各种其他的观点，而我并不想要反驳所有这些观点。其中有些成为下面将要提供的一般论证的批判对象；而其他则不然。并且对于后者，有些（比如，作为工具性策略的利己主义如果得到普遍实践，就可能会给每个人带来幸福）能够在经验基础上被否定， [8] 而另外一些就可能无法反驳（比如这种观点：生活就像是一个竞争性游戏，每个人应该为了赢而玩，这就是客观的善）。关于这个论题，我将在论证过程中更多加以说明。

4.就像审慎一样，我会试着把利他主义说明为行动的理性要求。正如在前面的讨论中明确表明的，审慎不是基本的，而是从可系统阐述的无时间性理由的要求中推衍出来的，那么也就可以得出利他主义不是基本的，而是从更为普遍的东西中推衍出来的：这东西就是不涉及他人利益而能说明的形式化原则。而且，那个原则非常类似于无时间性的形式化原则，它不可能把行动理由的推衍影响限制在某个人 ，就像潜在于审慎背后的形式化原则不可能把推衍影响限制在某时刻 。换言之，潜在于利他主义背后的原则要求所有理由解释为客观价值表达而不是主观价值表达。在这两种情形中，理由的相关条件都是纯粹形式化的条件，与各种各样满足条件的那些理由的内容相容。因此，对审慎和利他主义的接受不是代替关于价值和人类利益的一般理论。审慎和利他主义两者都把条件强加于基本理由的推衍影响之上，而这种影响的来源则在别处。

试图在行为中找到这种像我描述那样的普遍要求，并对此提供合理的解释，这要得益于前面捍卫审慎的结果。不仅总体上的工作，而且当前的原则形式和解释方法都与前面的情形相类似。具体地说，我们将论证客观性 （就像我要说的）的条件是任何有理性的行动主体的观念的实践表达，尽管在这种情形中不是作为时间性的延续自我的观念。就像在第四章第一节中已经说明的，潜在于利他主义背后的观念是仅仅把自我作为他人中一员，以及把他人作为就像完全意义上的人。这是与作为时间性延续的自我的观念的核心要素相类似：当下只是其他时刻之中的一个，而且其他的时刻都是同等真实的。就像我们要看到的，这两种观点有相似的分析和类似的结果。

我的论证想要说明，利他主义（或者其上一级原则）依赖于对他人的实在性的全面认识。尽管如此，我想要解释的核心观念仍然是自我 的观念，并且论证将依赖于分析这个观念是如何对自我利益行动有影响的。这种方法之所以可行，是因为他人实在性的认识依赖于自我的观念，就像未来实在性的认识依赖于当下的观念。 [9]

从这论证中推衍的利他主义的确切形式取决于更深层的因素，也即，个体所拥有的基本行动理由的本质。在利他主义这一术语的某种通常意义上，如果这些个体陷于对他们的利益的追求之中，那么就会导致利他主义的通常要求。但是如果我们从一开始提出的一般理由就不陷于个体的目标，所引发的客观体系可能要求共同追求某些目标，而根本不牵涉在通常意义上利他主义，也即，对其他个体的需求和利益关心。

我们的利益是什么根本就不显而易见，更不用说在决定我们行动理由时哪一部分的利益在起作用。首先，我怀疑基本欲望的满足是来自任何近乎枯竭的利益概念。而且，可能有根本与利益无关的价值。事实上，我并没有一个价值的普遍理论体现在基本理由的分类中，但是我相当确定它们非常复杂足以来确保这点：即使这里所要捍卫的形式性结果是正确的，它所产生的既不会是功利主义，也不会只是任何其他简单的利他的道德体系。后文将作更详细的讨论。

---

[1] 在可被称为利他的理由体系中，我将暂且把所有涉及分配自我利益和他人利益相互权衡的问题放在一边。

[2] 这里或许能提一下一种常见的说明；考虑他人的行为是受到避免来自自私行为的内疚感情的欲望而激发的。内疚不能提供基本的理由，因为内疚确切来说是一种痛苦的认识：某人正在做或已经做了与他人的要求、权利或利益所提供的理由相对立的行动——因此这理由必须得到先行认识。让我补充一点，一种相似的论证可以用来反驳诉诸普遍的同情作为道德动机的基础。一般而言，同情不只是由认识他人痛苦而产生的不舒服感觉，这感觉接着会激发他去缓解他们的痛苦。而是相反，它是对于他们作为可以被缓解的苦难的痛苦意识。

[3] 然而，通过观察这个立场允许自私和无私行为的区分，其直接性可能会得到修正。如果我真正想要他人的幸福，我行动的目标可能只是他的幸福，而不是我自己对他的幸福的欲望满足。Joseph Butler很久以前就提出过这观点，与之相对的是所有行动都是由自爱所激发；Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel （London，1726），esp.Sermon XI，‘Upon the Love of Our Neighbor’。

[4] Principia Ethica （Cambridge，1903），p.99.尽管Moore把利己主义作为是关于善的一种理论，而我把它作为是关于理由的一种理论，这两者很明显是有关系的，因为Moore相信善是人们有理由以此为目标的。我自己并不希望提出涉及善和恶，或者涉及善恶与行动理由之关系的任何主张。

[5] 这些主张似乎对他来说是自明的，因为他把它看作是已经得到证成的，“善”是一阶谓词，代表了简单、非自然的属性。但是这一点利己主义者不会承认，利己主义者的基本评价性概念会是一种关系：“X对于Y是善的。”C.D.Broad做了类似的批判，“Certain Features in Moore’s Ethical Doctrines”，in The Philosophy of G.E.Moore，ed.P.A.Schilpp （Evanston and Chicago，1943）。

[6] Brian Medlin，‘Ultimate Principles and Ethical Egoism’，Australasian Journal of Philosophy （1957）.

[7] Kurt Baier，The Moral Point of View （Ithaca：Cornell University Press，1958）； 缩写本（New York：Random House，1965），p.95。

[8] 另一方面，如果工具性利己主义应该通过真的经验前提来支持，那么就不必与利他主义冲突。事实上，如果利己行为是达到普遍幸福的最佳途径，那么利他主义有可能也要求这点。但是这并非我所谈论的利己主义。

[9] 事实上，由于利他主义在某种意义上是一个假设的原则，这原则陈述了，如果 某人做的事情会影响他人的利益，那么就有理由去做，因此就算是相信不存在其他人的那种人，也可以接受利他主义。在不相信他人真实存在的情形下，他仍然可以相信他人的实在性，在那种意义上，他可能会把自己当作是具有和他一样真实的其他物种（specimens）的那种个体。面对这些可能的其他存在者，利他主义假设的来源在于，使他相信他人可能性的自我观念和从他自己的自利出发的关心之间的关系之中。

十 客观理由

1.利他主义背后的原则是：价值必须是客观的，而且任何看起来是主观的价值必须与其他不是主观的价值相联系。对某人有理由去促成某个目的的任何情形中，我们必能找到一个对任何人有理由去促成的目的，万一他有机会去促成的话。这个观点的解释和辩护要求引入主观理由和客观理由之间的形式区分。

前面第七章第一节中已经提到，每一个理由可以由谓词R来表达，比如对于所有人p和事件A，如果R对于A是真的，那么p有显见理由去促成A。这是说明一般理由的基本准则。在此，我不会重复所有前面对术语的限定和解释，除了注意到谓词R可能会，也可能不会包含变量p的自由发生，并且注意到如果回答是肯定的，那么我们就称之为自由的行动者变量。于是，假定理由是普遍的（比如在某种意义上是对所有人相同的），而且它们把理由的影响传递到与所应用的目的恰好相关的行动上。现在问题是，如果在普遍性最高层面上把理由应用到某个行动上，那是否就是任何人 都有理由去促成的行动?

即使超越于人的理由普遍性得到承认，还会产生上述问题，因为普遍的理由可以通过产生独特但却相关的不同个体之行动目的而得到定义。我们把这种理由形容为是主观的。形式地来说，主观理由是谓词R包含了一个变量p的自由发生而定义的理由。（自由的行动者变量当

然只有在R之内 才是自由的；他会受到超越于人的普遍限定约束，这约束支配了整个准则。）根据基本的准则来表达的所有普遍理由和原则，要不包含了自由的行动者变量，要不就没有。前者是主观的；而后者则被称为客观的。

举一些例子会是有帮助的。倘若摩尔发现自己所在的路上有一辆正迎面而来的卡车，并且断言他有理由让自己避开。理由必须是普遍的这一空洞的条件，要求他本应该能用一般术语来提出理由。如果他被问及因何 理由必须避开卡车，他可能做出（各种其他回答中）下述回答：

（1）这个行动会延续摩尔的生命；

（2）这个行动会延续他的生命；

（3）这个行动会延续某人的生命。

这些理由中每一个都可能会被断定是一个一般理由，对于所有人都有效。然而，理由（2）是一个主观理由，因为单词“他的”是一个自由的行动者变量。这个理由完整的表达会是：“每一个人有理由去做会延续他的 生命的行动。”或者，更加形式的来说。

（2）（p，A）（如果A会延续p的生命，那么p有理由去促成A）。 [1]

（我们或许记得在限定的情形中，如果A是一个行动，做A就被认为是促成A。）

另一方面（1）和（3）是客观理由，因为它们没有包含对行动者的自由的提及，这行动是客观理由所应用的。 [2] 因此，在这种意义上，它们不仅仅是任何人都能拥有的普遍理由；此外，它们还是对任何人去促成客观理由所应用的行动的理由。它们并不是对 特定个人的理由，而仅仅是客观理由认之为真的行动发生 的理由。（有些人可能不能接受后一种形式。但是，对于我的论证目的来说，就没必要把客观理由在这两种理由之间做出区分：仅仅对行动发生的理由，和对任何人 想要和促成客观理由所应用的行动的理由。）

2.如果把理由用于有争议的情形，那么理解这个区分就可以更加全面。比如，对于摩尔避开卡车的理由的要求，我们来考虑下述可能的回答：

（4）这个行动会延续行动者的生命。

这是主观理由还是客观理由呢？这就取决于人们如何来解读。如果它被看作是与（2）相等同，那么当然是主观理由。但是用另外一种方式来看，根据它所提供的理由，这理由是对于去促成会延续行动者生命的行动的任何人——不管是否是行动者本人。[3] 在这种解读中，理由就是客观的。客观理由的基本应用中，它显然与主观理由的版本有部分的重要的重合之处；比如，这两种理由都应用到很多同样的行动中，通过这些行动个体延续了他们自己的生命。但是客观理由的推衍性影响还扩展到了行动上，客观理由通过他人 而促成行动发生，这些行动延续了他们的生命。这表明了一种奇怪的价值：与基本生存和自我保存有关的自我依靠的客观价值。为了避开卡车，可能没有人会提供这个独特的理由。尽管如此，这种类型 的理由是非常重要的：也即，这种理由是把客观价值赋予某种行为，而不是赋予那种行为的任何目标。这种理由同时应用到行为本身以及会促成行为的理由上，不管是他自己还是他人。它们会在任何客观原则体系中起重要的作用；因此我们更加精确来说明它们的运作是适宜的。

注意到，这些理由把客观价值赋予的行为，可能恰恰是有某些主观理由所指的行为。如果给定任何主观原则，人们可以建构一个相应的客观原则，这个原则把基本的客观价值给予了那种由主观原则所证成的行动。比如说，考虑下述的原则，这个原则在主观和客观之间是模糊的：

（5）每一个人应该提升他的心灵；

（6）每一个人应该帮助他的家庭；

（7）每一个人应该捍卫他的国家。[4]

所有这三个原则包含了单词“他的”，如果它是作为自由行动者变量而得到解释，那么这单词就会得出主观理由。比如，在那种情形中任何人有理由提升他的心灵，并且去做可以使得他提高心灵的行动，但是不管他是否提升了心灵，并没有与其他人有关，因为自由行动者变量阻止了推衍性影响传递到任何他人的行动上。他人只能关心他们自己的心灵。我不会特意去提供对于这些主观原则的形式化陈述；他们的本质应该是清楚的。三种主观理由中的每一个体系性的理由都把为了人们的价值赋予行动；对于每一个人，他的 心灵、他的 家庭、他的国家是理性关心的对象。但是关于他人心灵、他人家庭、他人国家——即使关于他自己的客观价值，也没有什么可关心的。

另一方面，这原则还可以客观地解释；比如，就像把客观 价值赋予心灵上自我提高的追求、某人家庭的支持或者某人国家的捍卫。于是，理由最初用于满足这些描述的行为，但是它们还推衍地用于促成更多同类行为的行动，不管是自己还是他人。必须注意两点：第一，没有一种客观价值可以由这样的原则来分配，正如那些被指定的行为目标：善的心灵、富裕的家庭、安全的国家。我们可以独立地接受这些目标——并且任何接受三种客观原则的人可能都会承认；但是这些原则并不蕴含这些目标。比如，（7）的客观版本并不要求我捍卫任何其他人的国家。

第二，这种理由允许在首要和次要的应用之间做一个非常明显的区分。比如，理由（7）只能首要的用于其国家受到关注的那个人的行动上。对于其他行动，这理由应用就只能是推衍的应用，并且这对如此产生的理由强度有重大影响。如果一个人组织起一支游击队去袭击正在侵略他的国家的外国军队，并且另一个人供应他武器。第二个人是否是来自于第一个人的同一个国家，会产生不同的情形。如果他是来自同一个国家，那么他的行动的产生不仅仅是在客观理由（7）的推衍影响下，而且还是在此理由的直接应用中。如果他是来自不同的国家，理由就只是推衍地应用（除非捍卫前面这个国家对后面这个国家是重要的），并且很可能效力还比较小。如果他是来自与正在入侵的军队同一个国家，那么他提供武器给敌人这个行动也是在同一个理由之下直接产生的，不过是在相反的意义上；反对而非支持这一理由——并且当它们冲突时，这种价值体系的任何合理详细说明的版本中，很可能直接的应用要优先于间接的应用。

为了使得主观与客观的区分清晰化，这个例子值得进一步的追问。假如我们试图建构一个产生所有理由的客观原则，以及只是与理由（7）的主观版本相同的行动。我认为不能完成这个建构。很清楚，理由（7）的客观版本并不足够的好，但是假如我们试图用更深层的没有过多含义的原则来补充它。比如，可能会认为每个人应该捍卫他的国家，并且不能帮助捍卫另一个国家，除非这么做他还可以有助于捍卫他自己国家，或者除非有某个与捍卫国家无关的独立理由来这么做。显然，这会放弃帮助异族捍卫他们国家的理由。但是如果这种行为被认为是具有客观价值，那么这原则可能激发行动产生这种一般 的行为，而不管是同胞兄弟的行为还是异族人。那么首先，至少在这个方面，会有显见理由不去干涉他人的努力，只要他们不威胁某人自己的 国家。其次，此人会有理由使得异族不去帮助他们自己之外的国家，除非它应该是此人自己的国家，在这种情形下爱国主义的基本义务就可能有优先权。

简言之，无论人们如何复杂地来定义谓词R，只要它仍然是客观的，理由的推行影响最终会扩展并超越任何相关主观理由所涵盖的范围；在某种意义上，人们至少有理由去激发或允许他人去做同样的行动。这是重要的，因为这是我观点的意义的一个条件，不可能系统地产生一个客观原则，它会产生所有且只与给定的主观原则相同的结果。产生所有给定主观原则的结果的任何客观原则或理由会额外地产生其他的东西。

3.主观和客观理由之间的区分贯穿于各种不同的东西，事实上，可能看起来大多数东西——快乐、知识、艺术、爱国主义等等——都能够被赋予主观价值或客观价值。主观和客观价值并非不同种类东西的价值，而是形式上不同的价值种类，把每一种价值赋予同样种类的东西一般是可理解的。无论什么东西都会被认为有纯粹价值的，或者是在某种关系中只为了 某人（但是，由于后者是主观价值，给定他和对象之间恰当关系的情形下，那个人的对象拥有的 和完成的 东西就不可能有纯粹价值。）[5]。

而且，客观理由能对不同个体产生不同目标，而主观理由能对所有个体产生共同目标。前者的观点是显而易见的，因为依赖于环境的不同个体为了单一客观的价值目标，有理由去做不同事情。因此，他们有理由去做的事情以及他们有理由去追求的大多数附属的目标，可能会有非常大的差异。后者的观点相对没那么明显，但却更加的重要，特别是与伦理学相联系的时候。主观理由适用于每个人，但首先把不同但却相关的目标分配给每一个人：他的 幸福、他的 安全、他的 家庭或他的 国家的福祉。然而，对于给定的主观理由，可能有某些环境可实现每个人的相关目标。霍布斯的伦理学学说依赖于这个假定：一个稳定、良好秩序的社会在其每一成员的利益中都具有优先性，以至于仅仅考虑他自己个人利益就给每个人提供追求和保存那个条件的理由。尽管如此，这是与那种社会秩序或者普遍福祉被认为是客观价值的情形不同——每一个人有原初的理由去促成这些东西，而不是从他自己个人利害关系中推衍出的理由。

并非所有主观理由都是利己的，就像从前面例子中理由（6）和（7）的主观版本中看到的。有些主观原则可能会为了主观界定的目标而要求极端的自我牺牲。 [6] 而且，并非所有客观原则都是利他的。有些客观原则可能会要求不 包含任何人 利益的目标追求，而不是他自己或者他人的利益；比如对于惩罚的报复理论，这理论认为惩罚除了有利于犯罪、他的受害者或社会之外，还是善的事情。就有些客观原则主要鼓励出于自利的行为而言，它们甚至可以是准利己的——就像从理由（4）和客观版本的理由（5）中看到的。

尽管如此，利己主义的主要版本还是主观的。最有哲学吸引力的观点（并且因此是最值得否定的观点）是那种否定了理由依赖于把客观价值赋予任何行动的观点，和利己主义只要求主观价值因而是可接受的观点。必须强调，这种利己主义者甚至不能把客观价值赋予那种每个人依照其偏爱的原则而行动的环境，因为那样会立即让客观的、非利己的理由来促成可欲求的事态，而他不再是一个纯粹的利己主义者。

4.我想要捍卫的观点是只有客观原则才是惟一可接受的；即使某人成功地运用了主观原则，他也必须能够支持产生那些和他人大致上一样

理由的客观原则。无论何时为了理由而行动，我坚持认为，他必须有可能 把自己看作是为了客观理由而行动，并促成了有客观价值的目的。既然客观理由的多样性是相当可观的——它们可以把价值赋予行动的目的或者行动本身，比如有多种可能的方式来为给定的行动过程提供客观理性的支持。最终，我们将必须区分这些可能性，但是暂时让我们先考虑这个一般观点：所有理由必须从客观原则中推衍出来。

鉴于迄今为止的所有的限制，把客观原则描绘成是对利己主义的攻击和利他主义的辩护似乎是草率的。毕竟，有许多可能的客观原则与利他主义无关，并且仅仅对于理由必须客观的这个结果的论证来说，没有给我们提供挑选候选者的方法。的确，有些客观原则可能鼓励自私的行为，尤其是，理由（4）或者其恰当扩展版本。任何要求自我依靠、自我辩护或自我提高的客观原则都将不是利他的，尽管它会鼓励对于他人不同类型的关心。而且，并非所有通过反驳主观理由的论证而排除的原则是利己的。无疑，纯粹利己主义只是诸多主观原则之中的一种。（一个极端的主观原则的例子是，每个人都只在 他人利益下行动，而永远不在他自己的利益下行动；换言之，“纯粹”自我放弃的利他主义。）

对于所有这些理由，额外的前提对于从实践理由必须是客观的这一结果中得出实质的结论是必要的。某人需要像价值理论一样的东西。尽管如此，形式上的结果还是重要的，因为有大量的人们大致上会认同其价值的东西：大体来说，痛苦、沮丧以及强制是恶；快乐、满足以及自由是善。无论如何，客观性的要求被认为是某人持有任何 价值的条件，而且事实上，不管利己主义还是利他主义的结果，我都会在那种形式下来支持它。

但是既然人类利益和幸福作为目的是有价值的，这一点得到广泛的相信，表明这种价值必须被设想为客观的论证，实际上将是利他主义的论证，因为它意指这个目的是每个人追求的共同的理性目标。我们可以获得更加复杂的其他客观原则，而且必须可以检查这些原则，但是对于利己主义和利他主义之间实质性的争论，预先表明形式的问题具有何种关系，这点似乎是可欲求的，以及在何种意义上，我自己通过论证所有理由必须最终在客观形式上是可指明的，来论证反驳利己主义和支持利他主义。

话虽如此，除非形式的论题已经得到辩护，我们只能暂且搁置它，在辩护之后，解答实质性实践的结果的问题就是恰当的。这里再次类似于前面关于审慎的讨论，在那里这个问题第一次被还原到形式的论题上，而且讨论这论题之后，我们才对实质性审慎要求给予单独考虑，从无时间性理由的体系出发来预期这要求。

---

[1] 为了方便，我将用未曾分析的"延续某人生命"的概念，尽管更加精确的概念可以明确详细阐述，而且很可能会提供一个更加准确的在这些情形中有效的理由陈述。基本上来说，可欲求的东西会是超越持续的时间而活着的存在者，时间持续的越久则活的越好。

[2] 形式的来说，它们可以做如下表达：（1）（p，A）（如果A会延续摩尔的生命，那么p有理由去促成A）。（2）（p，A）（如果（存在q）（A会延续q生命），那么p有理由去促成A）。在后面这种情形中，理由是客观的，不是因为R没有包含超越于人的变量范围，而是因为变量受到R的约束，因而不是一个自由的行动者变量；（R（A）在这种情形中（存在q）（A会延续q的生命））。

[3] 形式的来说：（p，A）（如果A是一个会延续行动者生命的行动，那么p有理由去促成A）。注意到R没有包含自由行动者变量，因为R（A）是"A是一个会延续行动者生命的行动"，或者（存在q）（A会延续q的生命并且A是q的一个行动）。这只是包含了受约束的人的变量，q。当然这理由是在p和q是同一个人的这个情形下应用的。

[4] 在这里我只关心这些原则的形式，而不关心它们的真值。

[5] 很容易丧失这个区分的一个理由是这样的：就像"p有理由在t时刻做A"中有模糊性，考虑到时间指示词的功能（因为它可能意味着"p在t时刻有理由做A"或者"p有理由做（t时刻的A）"）——因此就有模糊性，考虑到人称指示词，当我们说，"对于p有理由做A"。它可能意味着"有一个（对于p的）理由去做A"或者"（对于p去做A），有一个理由"。在后面这种情形中，价值或理由没有人称指示词而且不是对于任何人的价值。在前面这种情形中，理由是真正的主观的。

[6] C.D.Broad杜撰了"自我指涉的利他主义"这一表达来描述这种观点（见Board.Op.cit.）。

十一 唯我论、分裂与无人称的观点

1.我已经说过，利他主义所依靠的客观理由体系的解释是和审慎可能性所依靠的无时间性理由体系已主张过的解释相类似。每一种解释都依靠每个人对自我的独特观念，这观念在他对于相关类型理由的接受中彰显出来。

这种解释最为一般的特征在于，它提供了某种类型动机是如何可能的这个问题一个形而上学的说明——不是根据欲望、理由等等的动机上的 说明，而是对某种理由必须遵从的结构性条件的描述，并且出现在人性中那个结构所依靠的东西的一个说明。对于审慎的解释，把它与作为时间性持存的存在者自我观念相联系。把对未来期待的理由当作是当下行动的理由来接受的失败是对时间性持存的人的认同的失败的实践表达，这个人当下的自我只是其他时刻中的一个阶段。

客观理由的有效性必须处理把理由影响从一个人传递到另一个人，与它们历时的影响的传递相一致，并且这会暗示，如果解释是相似的，那么利他主义的解释就必须把它与自我和他人，或者可能是自我和所有人组成的大我（mass self）的神秘认同联系起来。为了认同未来自我，则无需坚持这种荒谬的观点：一个人生活的当下和未来阶段是同一的。他只需要把当下认同为是其他时刻之中的一个时刻，所有其他时刻组成了一个单一的生活。并且在人与人之间的情形中，与此相应的不是自我与他人或与所有人的认同，而是仅作为他人之中的一员的自我观念，所有他人组成了一个单一的世界。就像前面论证中的核心观念必须涉及当下，那么当前的论证中核心观念则必须涉及自我。为了把他人完全地认之为人，则要求与特定无人称地（impersonally）指明的世界栖居者相同一的自我观念，这栖居者是具有相似本性的他人。就像前面论证要求当下观念不仅仅作为现在 ，而是作为一个特定时刻，那么当前论证则要求自我观念不仅仅作为我 ，而是作为某人。

我已经论证，只有根据无时间性的理由形成的实践原则才能保留它们的动机内容，因为有人把当下只看作所有无时态描述的其他时刻之中的一个时刻。在此，我将论证，根据仅作为某人 的无人称的自我观念而引发那些判断时，只有客观理由才允许保留实践判断的动机内容。

客观理由从这个立场来保留它们的动机内容，因为它们并不代表为了特定行动者的价值，而仅仅是为了发生或获得行动的理由。

两论证之间主要类似之处在于每一种都依靠面对世界和面对自我两种立场之间的区分——一种表达了标记性反思（token-reflexives）的帮助，而另一种则不然。后者的立场在审慎论证中是时间上中立性的，而在利他主义论证中是无人称性的；正是那些立场，都各自在它们能够相适应的行动理由之中要求无时间性和客观性。伦理学是反对某种形式的自我中心困境的斗争，就像审慎推理是反对当下的优先性的斗争。

2.与无人称相对的立场我称之为人称化的（personal）立场。现在，我们必须定义它们，说明它们之间的关系，并且描述它们与唯我论（solipsism）及其反对者的联系。

人称化立场通常是用第一人称语法规则来表达，但也不必如此。其他标记性反思在讨论过程中能辨识出主体并界定之，这种也能表达人称化立场。人称化的判断、信念、态度等等的本质是它们站在世界之中有利的立场来看世界，而且它们的主体或发起人就是那个有利立场的核心。另一方面，无人称立场提供了没有给定某人位置的看世界的方式。从这种立场出发的描述并不要求第一人称或者其他标记性反思。对世界的完整无人称描述将包含人称化描述中“我”这一人称的描述，并且将用无人称术语改造成个体以第一人称所说的一切。于是，无人称立场应该可以与所有从人称化立场出发描述的现象相符合，包括涉及主体自身的事实。

无人称立场在说明一个人只是他人其中之一的观点时是有作用的，就像是无时态陈述在说明当下只看作是其他时刻之一的观点时所起的作用。这就出现了我们认为在某人与自我同一的完全意义上，视他人为人是指什么？首先，某人必须有允许这种意义上的人的观念。

这意味着，我们必须有可能谈论关于他人的任何东西，也能够谈论自我，而且是与之相同的意义上。此断言不必为真，但是必须有意义。人称的语法规则的改变，就像时态的改变，并不允许改变涉及陈述主

体的环境所断言的意义。它们只代表了所提供的观察视角的改变。因此某人能有意义断言自己的任何东西——此人思考、感觉或者做的东西——必须与他人同样意义上有意义地得到描述，不管其方法是通过他们自己第一人称还是通过与他们自己不同的第二或第三人称。如果我谈论另一个个体，他感到快乐，我谈论他的时候就必须有某种东西，与谈论自己“我感到快乐”的时候的东西相同一；或者再次，与他谈论他自己同一句话的时候的东西相同一。不管这种情形是某人自己的还是另外其他人的，从几个视角出发通过使用不同的人称的语法规则，都可以表达同一个事实；并且尽管这些陈述对它们含义的确信是不同的，它们还是断言了某些共同的东西。正是那个共同要素可以由无人称立场辨识出来。无人称的立场，就像时间上中立性的立场，从言说者和被说的东西之间的关系中抽象出来，并且只断言了在给定任何 这种关系的情形下可以被断言的东西。

我并不希望降低这些关系的重要性。当我说“我在生气”的时候所说的或所表达的东西与在同样场合中我谈论其他人“他在生气”的时候所说的或所表达的东西，可能是非常不同的。仅仅在我自己和他之间做区分来证明人称的语法规则变化，是仅有的不同之处。由于这一不同之处，无数与陈述的基础有关的其他不同之处随这一不同而产生了结果，等等。但是所有这些应该不会混淆这个事实：同一陈述的不同人称（就像不同时态）可以恰当地从不同立场来谈论涉及给定情境的某些共同东西。

3.从各个方面把自我看作仅仅是其他人中一员，此人就必能从各个方面无人称地来看自我。因此我主张下述的原则。无论谁从人称化立场下任何判断，不管是涉及他自己还是其他人，或者完全与任何人无关，都得承诺两个深层的判断：（1）在同样情境和特征中对同样效果的无人称的判断；（2）在无人称描述的情境中，谈论他是谁的基本人称化的判断。后者会证明在原初判断中所使用的标记性反思。我并不提供把这两判断作为分析人称化判断，或者作为报告什么考虑通常与之相关。如果某人把自我只看作是其他人中的一员，我只是坚持认为此人通过人称化判断而承诺接受这些信念。

现在当然这是真的，面对同样环境的独特人称化立场产生了完全不同的判断和期待。给定有几个特征的情境，即使我知道从无人称的立场而言它是什么，我也不知道能期待什么，除非我还知道我在这情境之中的位置。就像我不能知道对于火灾的证据将是哪种形式，除非我知道火灾发生在过去、现在还是未来，那么我也不可能知道可以期待哪种证明的方式，一群人中有一人已经被下毒，除非我知道那个人是我还是其他人。而且在某种心理属性看来好像是，在其他立场和第一人称之间的不同会产生需要证据和不需要证据之间的不同。

但是这些立场之间的每一个差异本身都是关联、原则以及规则的结果，这些结果都可以在无人称立场范围内被理解。在这种情境中的所有人，以及所有与他们相联系的视角、期望以及证据的条件，都应该列入到单一的无人称观念之中。这将会包含那些心理状态和行为（无论它们会是什么）之间关系的无人称说明，这个关系允许把心理状态归属到行为的证据之中。它还会包含第一人称心理归属的条件的无人称陈述，包括没有引发行为或观察证据的有些条件。甚至在他自己的经验有系统地不同于他人的经验的方面，也能接受无人称的描述，因为如果此人只是他人中的一员，就能够无人称地辨识此人，他的偏好及其全部。

因此，仅有的人称化的剩余物（这一剩余物并不包含于人称化判断承诺于我的无人称信念的体系中）是根本的人称化前提本身，这前提是在无人称描述的世界中来界定我的。这个额外的前提使得如何 设想这个世界，变得非常多姿多彩，但是在这情形中所设想的东西却没有什么不同。我可以无人称地设想我的房子被火烧了，而且托马斯·内格尔这一个体站在房子前面，感受到热和痛苦，并且看着旁观者也感受到热以及痛苦，并且看见他们同情的表情，等等。如果我把下述所有这些前提添加上去：我是托马斯·内格尔，我将想象感受到 热和痛苦并看到 同情的旁观者，等等；但是这并非在想象发生不同的某事。我能够想象感受到的任何东西，我都能够想象被无人称描述的那个人感受到，而那个人事实上就是我。我能够判断或相信关于我自己的情境、经验、行动的任何东西，我都能够判断或相信关于他的，而无需任何改变相信会发生的东西。

4.上述主张并非毫无争议，因为它们是与唯我论相对立的，而各种有吸引力的具体学说中都出现了这种观点。比如，第一和第三人称心理归属具有同样的意义，或者在断言共同的东西，这并没有获得普遍认可。部分是因为，在它们所应用的领域中，以及在它们相关的结果、期待和行动中，第一人称和第三人称是极为不同的。已经表明的是，第三人称的主张具有行为主义的意义，而相应的第一人称主张则只表达 了它所报告出来的心理状况。

但是对于这个意义分歧的深层来源，来自于唯我论以及这种观点：由第一人称心理归属所意指的东西不能 被认为是其他人的。这里的关系如下。作为形而上学的而非认识论的立场，唯我论否定了在自我之外还有他人这一假设的意义 。 [1] 它是基于下述这点来否定的：某人在他自己经验中应用的概念，并不包含同等意义上在不是 他的经验中应用的可能性。而且，我们并不认为这是某人所具有 的概念的偶然特征；而是认为，能够同时无歧义应用于自我以及自我之外东西的任何概念，必然不能是应用于此人自己经验中的概念。

在《蓝皮书》 [2] 中维特根斯坦把唯我论者表述为这个问题："如果我所感觉的东西仅仅总是我的 痛苦，那么其他人感觉痛苦这个假设是什么意思呢？"这是一个关于经验的一般问题；痛苦只是一个例子。唯我论者的观点是：痛苦的观念是某些感觉 或者经验的观念，这个观念来自于他自己的经验。"痛苦是某些像这样 的东西，"他可能会说，把注意力集中到他的关节炎上，"任何我没有经验到的东西是如何能以这种方式发生？"痛苦可能是由其他人所经验，这回答对那个 问题并没有帮助：因为这个回答预设了这样一种理解：对于同样的东西，不是由他经验而是由另一个人经验。这种理解恰恰是欠缺的。他的观点是脱离与他自己意识的关系，痛苦（他所熟知的东西）是不能被设想的。唯我论者可能会保留全部第一人称和第三人称心理语言，但是当他把"经验"归属于"他人"的时候，他必须把自己当作是在不同的意义中（可能是在行为主义的方式中）使用，这样的使用在当他描述他自己的经验时是有效的。

人称化和无人称立场之间的区分与唯我论的关系是相当清楚了。根据唯我论者，对他发现自己的情境和对他的状况的无人称描述，不可避免是极度不完整的。它是不完整的，不仅仅因为它不能指明他是谁，而且因为它不能如实描述发生的事情。他或许会做下述的理解："我完

全知道某人的 头痛会是怎么样的，并且我可以从他的行为中告诉什么时候它是真的，等等；但是如果这头痛的人是我 ，那么这就是发生。”（并且这里他会想象具有 头痛。）“这是非常不同的发生类型，是一种内在的发生，不完全只是像某人 所具有的头痛。”

在说这些的时候，唯我论者必须小心不要依靠通常的心理学术语来说明当他 头痛时发生的事情；因为那些术语——就像“隐隐作痛、搏动性痛”这种术语——可以应用于他人的经验中，并且也可以应用于他自己的经验中，而且可以无人称的被设想。因此，它们并不辨识出他 具有的诸如隐隐作痛、搏动性痛的特殊发生。因此，唯我论者必须有人称化体系转换原则，可以说，当头痛是属于他的头痛时，这些原则指明了某人头痛是怎么样的，对于每一个其他各种心理状况，这体系把无人称的可归属状态与他的头痛 是怎么样的状态联系起来。这些可以被认为是私人语言的规则，或者关于唯我论者语言的私人组成部分。（确实他的语言和思想会在这个私人的方面渗透，因为从人称化立场出发，不管他在谈论直接的经验还是只谈论其他的东西，它都会进入到语言和他的经验之间的每一个接触点之中。 [3] ）

这里并非单独讨论唯我论之处。我把它当作是一种严肃的观点来对待；我相信在它里面正确的是，如果有人先从单一的自我观念和他自己的经验的模式开始，他就不会有充分的材料来推断他人自我和他们经验的重要观念。我将不论证这个观点。如果它是正确的，那么避免唯我论就要求像自我（并不必然存在一些信念）一样的他人的观念，这个观念包含于从一开始就有的某人自己经验的观念。这是在不丧失内容的情形下，从无人称立场出发来描述的某人自己情景和经验的每一个特征，通过这样的方式而达成这一观念。如果可以表明成为某人自己经验的观念的一般条件，那么在那个观念和他人的观念之间就不会有分歧，并且因此把同样的概念应用于这两者时就没有不能克服的困难。维特根斯坦和其他人已经捍卫这种一般的解决方式。我并不知道他们之中有谁成功了。因为对我们的目的而言，这个问题并不重要。

重要的是我们不是唯我论者，并且对唯我论的拒绝包含了一种无人称地看待我们自己和我们环境的能力。对于无人称视角出发的相同环境，所有我们的人称化判断（包括第一人称的心理陈述）都给我们承诺与无人称判断相符合。否则，就不可能把有效的概念在同等意义上

应用于他人上，并且存在像自我一样他人的这一假设将是不可理解的。如果只有某种的人称化判断，而我们不能承认与此相关的无人称判断，那么我们会面临一种选择性的唯我论形式，或者会面临分裂；因为这种主张会从自我仅作为他人中的一员的观念中分裂。

5.上述并没有充分的处理唯我论和他人心灵的问题，前面讨论中的时态和无时态更充分地处理了时间的形而上学。但是关于人的概念的某种普遍条件已经出现了，这条件用前面与时间的可能观察的非常相同的方式，可以应用于实践判断的范畴中。这是因为某人可以想象在实践领域中唯我论的类似物：某人能够在自己的情形中做出判断，但不可能在与此同等意义上做出关于他人的实践判断。我们已经考虑了必须由心理学概念来满足的条件，如果这些概念可同等意义上应用于自我和他人。我们现在必须追问相类似的条件是否为了实践判断而存在。在承认一个行动的理由，或者得出对某人应该怎么做的结论中，此人接受对自我的判断，那么是什么使得他接受了对另一个人的与之相同的判断？

为了在同等意义上把判断应用于他人，此人必须首先能够把判断应用于自我，这一自我被设想为只是他人之中的一员。只有这样才能保证被判断的东西不是仅仅从人称化立场出发的应用，并因此只是应用于自己的情形中。因此，无论他在何时做出人称化的实践判断，就像“我应该在炸弹拆除之前逃离大厦”，就必须包含一个无人称实践判断的承诺，这一判断在效果上与他同一的这个人的人称化判断等同。同样地，对于相同的情境，他人的判断在相同效果上也包含那个无人称判断。并且如果实践断言从某种情景的特征推衍出来，那么支配那个推衍的原则必须是无人称的陈述，并且相关的条件也必须如此。比如他必须能够从炸弹可能造成的效果、个体的脆弱性以及人们应该做使得他存活的原则的详细说明中，推衍出个体应该逃离大厦这个结论。

这就产生重要的结论，也即，某人的基本实践原则必须是普遍的。这不是一个无关紧要的主张；因为为何应该有必要承认（作为某人自己行动理由的来源）应用于所有人的原则，这并非显而易见。为何我们每一个人不能只满足于那些规定他 应该做的事情的原则（诸如“我应

该总是在我自己的利益下行动”的原则），而是把它们扩展到那些产生对每个人的理由的原则中？回答是，前面这些原则不能有意义地从无人称的立场出发应用于自我；因此它们包含了分裂。为了把一种原则无人称地应用于自我，从那个人就是自我的事实中抽象出来，他必须能够把它应用于与他同一的那个人上。并且这不能用只能 应用于自我的实践原则来完成。

这就有必要解释为何如此，因为某些原则乍看起来像是回到在无人称形式下那种私人的、一个人的准则。考虑到非普遍的但却只关于一个人的无人称原则：无人称地自我认同。这种原则的一个例子是“托马斯·内格尔应该做使得他存活的事情。”这看起来是“我应该做使得我存活的事情”这个判断背后的无人称原则的似乎合理的版本，但它却是不合理的。因为成为托马斯·内格尔 不是我的人称化 实践判断的推衍中的相关条件。也即，如果我相信我应该快速逃离着火的房间，那么我一般相信不管我是不是托马斯·内格尔，都应该逃离——比如，即使我只是处于我是托马斯·内格尔的错觉之中。作为无人称实践判断相应的前提，增加这个认同就会改变实质性判断的理由，并且不只是通过把它们从人称化的形式转换到无人称的形式。 [4]

因此，避免分裂要求接受普遍实践原则，这些原则在同样意义上应用于每个人，并且是无人称地系统阐述的，以至于某人能得出在一个情境中那些人应该做的或者有理由做的事情的任何真正结论，而无需知道在这情境中此人自己的位置，或者甚至根本不管此人是否占据位置。

但这只是开始，因为我们接下来必须追问：这些原则允许某人从无人称立场出发得出的结论的本质是什么？如果它们没有留下不可还原的人称化实践判断的剩余物，那么这些结论必定是什么样呢？我想坚持认为仅仅只有普遍性是不充分的。此外，伦理判断的动机内容必须都能出现在判断的无人称和人称化版本中。只能够在无人称的基础上谈论 其他人他们应该做什么，这还不够。某人必须能够通过断言而意指，当其他人做同样断言时他们意指的东西。这是客观理由解释的基础。

6.在第八章中，我说明了第一人称现在时态实践判断具有的动机内容的意义；这种判断的接受对于依据它来说明 行动或欲望本身是充分的，尽管它还与这种行动或欲望的非发生相一致。我已经指出这个动机内容是作为做什么或想要什么的证成的接受 。我论证了，动机内容必须在第一人称实践判断中出现，从时间上中立性的立场产生，并且因此也在现在时态之外运用的判断中出现。我现在试图用相似的论证来表明，动机内容必须在无人称实践判断中出现，并且因此在他人应该做什么的判断中出现。

如果对某人自己情形的实践判断，只是由他情境中某个特征碰巧落入所谓“理由”的范畴中这一考察所构成，那么这些范畴的普遍性应用给每一人称化实践判断充分提供了无人称关联，这判断不同于只是从所提供的相同类别的视角出发的判断。但是第一人称的实践判断不仅仅是分类：它们是关于做什么的判断；它们有实践的结果。如果它们只是分类，那么关于他应该 做什么的结论本身就不会与要去做 什么的结论相关。即便如此，关于他应该做的事情的合理性，后者只有在深层原则的帮助下才可以从前者推衍出来。但是关于他应该做什么或者有理由做什么的原初判断，根本不会成为实践判断，而只会成为真正实践判断的前提之中的一种类别。

第一人称实践判断和动机之间的关系似乎有三种可能的观点。（1）关于他应该做什么的判断在动机的证成中没有任何作用，因为动机不能被证成。这样，尽管所谓的实践判断与动机是因果相连的，它们将不会真正是实践的；比如，当一个人判断他应该做什么的时候，他常常发现他想要做什么事情或在做什么事情，这种情形是可能发生的。这就意味着动机的理性评价是不可能的，就算是唯我论者不承认这点。（2）当判断本身没有动机内容时，关于他应该做什么的判断为真正实践判断提供了前提。这实践判断给定了关于他应该 做什么的信息的情形下，取决于关于要做什么的原则。这只是把所有我们的问题转移到关于要做什么的原则的范畴中，并且在它们的帮助下能够做出这个判断。那些原则是如何与两种立场之间的一致性要求相符合的？以及它们第一人称应用的动机内容是如何可能包含于相同判断的无人称版本之中的？从原初第一人称实践判断中排除动机内容，这似乎没有什么意义，不曾料到动机内容又再次当作是进一步实践推理的结果而被引入。但是假如这种说明出于某种原因自荐，那么同样的对无人称说明的论证也将适用，这论证适用于假设（3）：通常第一人称实

践判断已经具有动机内容。我认为这个观点是正确的。关于理由的第一人称判断是与做什么的决定内在相关的，并且它们为行动 和欲望的证成和批判提供了基础——不只是关于 行动和欲望的判断。

我认为，承认做某事的第一人称充分理由是承认做此事的证成，并且是充分说明了某人做此事。我并不想要在这必然的关联中做更强的主张。并没必要坚持“X承认做A的理由”蕴含了 “X在做A，或者想要做A”，或者后面这陈述是前面这陈述的意义的一部分。也没有必要坚持承认第一人称理由会产生动机，除非其他相反的影响来干涉。所有我想主张的是这种承认本身是有能力 在恰当的方向上提供动机——并没必要去追求另外的或补偿性的行动说明，当它是有用的并且在缺乏相反的影响或干涉时，这种影响通常就变得有效了。

必须坚持的是，当这种判断的动机效果不是永恒不变时，它们是相当重要的，并且并不只是意味着对情感的苍白修正。可能有某种评价性原则，其动机内容比实践判断的原则要弱得多。可能会有（尽管我怀疑这点）原则，仅仅导致赞成或不赞成的动机上没有效果的感情，不管是应用到他自己的情形还是其他人的情形。但是这对于我们考虑的情形是不相关的，因为我们考虑的行动 理由不仅仅是审美评价的原则；并且这些说明不仅仅是理性的谈论或感觉某种关于他行为的东西的条件，而且还是理性的以某种方式激发行动的条件——去想并且去做什么。第一人称这种理由的承认具有重要的动机内容。

因此，除非这个动机内容的某个版本也可以在同样情景的无人称实践判断中被发现，否则产生第一人称判断的原则只能是从无人称立场中分裂为代价而得以运用。

7.这仅仅是对我们实践判断的直接应用，这些判断是前面所观察的对其他人称化主张的判断：除了仅有的人称化前提之外，这些主张所包含的一切都可以在同样环境的无人称的视角下得到理解。那么“坐在我右边的人他的左脚疼痛”给我承诺了对于与特定个体相关的我的位置的判断，对于如果我重重地踩在他的左脚上会发生什么的判断，对于我可以期待听到什么的判断，等等。但是同样的情景也可以认为是无人

称的，通过描述两个人一个紧挨着一个坐着，并且如果后者踩了前者的脚，他会感觉到什么以及另一个人会听到什么，等等。不能被如此转换的仅有的人称化判断是这个信念：我就是那个左边的人。这一人称化因素使得在所相信的或所期待的情形中没有什么不同，而只是在它是被如何 相信或期待上有所不同。（确切来说，这是一个巨大的不同；比如，在期待一个特定的人会感到极大的痛苦和期待感到极大的痛苦之间的不同。但是在被期待发生的事情上并没有什么不同。）

如何把这个应用于第一人称现在时态实践判断中？如果我就是那个脚痛的人，并且我见到我左边的这个人把他的脚后跟放到我的疼痛的脚指头上。我断定，我最好是把它们挪开以避免如果不这样而导致的剧痛，而且我就这么做了。这点至少是非常清晰的：托马斯·内格尔有理由挪开他的脚这个判断可以在这些无人称的环境中作出；另一方面，挪开脚的行动依靠人称化的立场，这立场允许在挪开脚的决定形式中下断言，而不是它应该被挪开。还不够清晰的东西，以及我的论证想要解决的东西是：任何动机内容是否与托马斯·内格尔有理由挪开他的脚这个无人称判断相关，或者动机内容是否只是添加“我是托马斯·内格尔”这个基本人称化前提而引入。

提供这理由的所有条件，以及支配那些条件运作的所有原则，都可以无人称地被说明。假如他做出了在这个基础上的情境的最终的无人称实践判断。并且假如所引发的无人称判断不管怎样都没有动机内容。我们仍然知道一旦添加人称化前提，动机内容就会出现。那么这动机内容是从何而来？如果“我应该挪开我的脚”这个判断得到证成 ，全部动机内容和行动本身由于同样的理由也得到证成，那么我就必须坚持一个确保动机采纳或证明接受的原则。但是通过所考虑的假定，它不能在无人称的基础上被确保（尽管确保某动机的无人称陈述可以 完全基于无人称的基础）。因此，用无人称术语完全经历并完成证成和实践推理的程序之后，我必须用更深层的人称化的 实践原则，这原则或多或少告诉我在属于我的理由的情形中去关注发生的事情。换言之，为了做出有动机内容的第一人称判断，要求一系列的原则，这些原则在给定了所添加的前提是我就是那个人的情形下，联结了一个人做某事的每一个理由和一个去做此事 的理由。在添加了我就是那个某人的基本人称化前提之后，原初的无人称的理由并不必然具有动机内容，使得从某人应该做某事的这个理由转换到去做此事 的理由。

在实践推理的领域内这是与唯我论相等同的。因为它意味着第一人称判断的本质方面（也即，接受证成）并不在相同判断的无人称关联中出现。某种无人称指定的人会感受到他的脚的痛苦，对此的期待在添加了他就是那个人的前提之后，转换到对他自己脚的痛苦的期待，对于这样的一个非唯我论者，并不因此而改变他对于将要发生的事情的期待，而只是改变了他期待同样事情的发生的视角。 [5] 但是某个无人称的实践判断缺少动机内容的人，在纯粹无人称的基础上，不能接受对于想要或促成任何无人称设想的证成，并且因此不能从接受这样设想的东西的证成，转换到接受对同样的人称化地设想的东西的证成。在个体X应该做Y这个无人称实践判断之中已经出现的东西，在给定了他就是X的信息情形下，并不允许实践的唯我论者把它转换到接受为了做Y 的证成。在非实践的情形中，这就好像是只是给定添加了他就是X的信息的情形下，某人不能从X将立刻感到他的脚剧痛的期待，转换到对这只脚剧痛的期待。这好像是要求一个额外的特殊转换原则，那个某人就是我自己的话，把某人的脚的剧痛的期待与特殊种类的事件的期待关联起来。但是如果原则本身不易于受到无人称的重新系统阐述所影响，那么这样的原则就是唯我论的本质，并且其实践的类似物就是实践的唯我论。

我称之为实践的唯我论，因为它不能得出完全成熟的无人称的视角的情景的结论。如果某人的第一人称实践判断的相类似无人称判断缺少动机内容，那么他就不能从无人称立场的情境中做出与从人称化立场的情境中所做出的相同的 判断。如果他可以做出这样的判断，那么就有可能在没有改变判断内容的情形下，从无人称转换到人称化的形式，而仅仅改变其观察角度而已。比如，仅仅引入了基本的人称化前提之后，他可以从接受想要无人称描述的行动发生的证成转变到接受想要做这个行动的证成。这是一个非常重要的转变，但这不是对行动做出的判断的转变——只是对行动的观察角度的转变。另一方面，如果无人称判断不具有动机内容，那么仅有附加的基本人称化前提也不能产生真正的第一人称实践结论，因为转变所要求的要远为根本；这对情境的判断内容是有帮助的，而不是对情境的观察角度有帮助。在添加了基本人称化前提之后，动机上无影响的无人称判断只能转换为动机上无影响的人称化判断。为了证成结论中动机内容的出现，他需要更深层的实践原则，只容许对人称化的系统阐述。

另一选择是什么呢？如果任何可以从人称化立场来陈述、断言、期待、相信、判断的东西都可以从无人称立场来相似地看，我们就可以在非实践领域中避免唯我论。在实践领域，通过与所有我们人称化判断相符合的无人称实践判断的理由体系，我们都可以得出相对应的结论——对于无人称的而不是人称化的设想同样事情，在效果上与非实践领域中相同。这并不意味着我们实践推理必须用无人称术语来断定，并且也不意味着我们可以通过首先达到无人称判断然后转换到人称化的立场这样的方式，达到人称化结论。（这可能会 发生，但是显然是不正常的发生）只要我们可以 用无人称的形式进行我们的实践推理，那么这是必然的。在实践的情形和其他的情形之间，在这个方面是没有什么不同；我们一般并不能通过用无人称术语来推理然后在最后一步中转变到第一人称的方式得出人称化的实际结论。但是，不管我们是否有意地运用它们，我们都承诺了相关无人称原则是真的。并且在实践的情形中，这是一个足够强的排除纯粹的主观理由的要求，正如我将在下一章说明的。

---

[1] 我觉得唯我论的认识论版本，也即，我们永远不能知道或者甚至拥有他人心灵的存在的证据，最终得依靠形而上学版本；但是我们不必在此提及。

[2] The Blue and Brown Books （Oxford：Blackwell，1958），p.56.

[3] 这一段的考察是来自Wittgenstein的Philosophical Investigations（Oxford：Blackwell，1953），第258—261页。

[4] 在反驳像“每一个人应该做使得托马斯·内格尔存活的事情”这样的无人称原则，类比论证会起作用。这个原则尽管同时是无人称的和普遍的，在它把理由赋予每一人的意义上，这原则作为对人称化判断（我应该逃离这个房子）的无人称类比的基础是不可接受的。它引入了人称化判断认为重要的不相关因素。

[5] 即使关于这个发生，所添加的前提给了他更多的信息，就像这个痛苦会被一位美国的一百四十磅重的男性公民感受到，这本来也可以在一开始就整合进无人称的期待中。

十二 客观理由的解释

1.现在必须表明客观理由避免了实践的唯我论，而主观理由则没有。我们先看后面这个主张。前一章的结论使得我们能够表明，主观实践的原则并不允许某人对他人的判断与某人对自己的判断相同，而且不允许某人对自己的无人称视角的判断与人称化视角的判断相同。主观理由的运用蕴含了这两种立场的分裂，而且只当作他人之中一员的自我观念的破裂。

这可能并非一目了然，因为就某些方面而言，主观理由似乎是与两种立场的一致性相协调的。典型的主观理由同时是普遍地和无人称地被提出的。它运用于任何人，更不必说（*a fortiori*）我了，因为我就是某个任何人之一。既然主观理由在其涵盖的范围内，并不根据那个人是否就是我，来辨别他们，那么它就可以无人称地运用于个体上，而我就是这个体的事实与结果没有任何关系。就像原则会在他人有理由去做某事的方面产生结论，主观理由也可以在那个 人有理由去做某事的方面产生结论——没有用到额外的前提，这些前提超越于对他的情景的无人称地指明的特征产生那些条件。

然而，困难在于由于普遍的主观原则，个体对他自己行动的无人称的推衍态度，与他对任何其他人行动的态度没有什么不同，除非在原则上，由自我和他人之间无人称 指明的不同来确保这个不同。主观原则并不用无人称视角的行动或者事态的动机内容来确保判断或者态度。这是问题的关键部分。由于自由行动者变量，主观原则就只能证成与自我 有某种关系的东西的欲望：此人的利益、此人的家庭或国家的利益，等等。尽管主观原则为每个人提供了证成，在他自己的情形中接受证成，还要求这个原则应用的目标得到人称化 的认同。如果我只是用无人称的术语来考虑我事实上就是这样一个个体，那么我可以断定有对他的主观理由去做某事，但是这并不蕴含并且甚至不能说明他这样做的任何欲望。如果第一人称实践判断是从主观原则中推衍出来，形成这个判断关键部分的动机内容因而完全在同一个体的无人称判断中丧失了。而且，当把第一人称用于我自己的情形时，既然完全同样的主观原则会产生有动机内容的判断，那么两种立场的分裂显然是在原则本身的运用之中。

这里应该注意到，当我们无人称地承认理由时，任何未接受对想要或促成相关目的的证成就不能取得一致立场。我们不能表明无人称接受的主观理由能够证成某种其他形式的情感（就像动机上没有效力的赞同或不赞同）。因为只是赞同无人称地描述的行动的过程，具有人称化的类似情况，即只是赞同第一人称设想的同样行动——而且这是与接受施行行动的证成是不同的。接受对于想要做某事的证成的无人称的类似情况，是接受对于想要这个人来做某事的证成，而某人就是这个人。无人称地应用的主观原则并不支持这种条件。

主张无人称判断包含假设的恰当态度，这是徒劳的。我的主观原则对于特定的人（无人称指明的）的运用蕴含了这样的条件：如果 我就是那个人，那么我应该以前面所规定（判断蕴含的所有动机内容）的方式行动。但是这种说明没有保留无人称的视角，因为普遍的主观原则的动机内容现在变得简单了："对于每一个人，如果我就是那个人，那么我应该像原则为他规定的那样来行动。"但是那仅仅是一个人称化的准则：我 应该如原则所说的那样行动。既然没有一种对某人行动的无人称态度可以从这样的准则中推衍出来，那么就没有什么能够满足一致性的条件。

这就是任何主观原则（包括利己主义）的直接结果。考虑他人行动态度的证成的结论是属于利己主义的观点： 关心他自己有理由去做某事是理性的，而完全关心他人的理由却不是理性的。从无人称视角来看，我已经简单的使得主观理由的这个特征与某人自己行动情形有关。这种理由不允许从无人称的立场来保证实践。 [1]

2.虽然我已经指出实践的唯我论的结果，但是主观理由的约束不必与更一般的唯我论结合在一起，这应该是清楚的。这意味着以放弃那些主观理由所允许的从人称化立场所作出的实践判断为代价，无人称立场是可行的，而且一个人总是可以采取这种立场。

这对于考虑由此观点而来的分裂是有用的。如果某人总是能够采取无人称立场，并把自己仅仅当作世界的另一个居住者，那么可以说，退出他的生活就总是有可能的；退出生命的活动和实践的关注。所有他

的关注、欲望以及证成本身，都将会包含于无人称视域之内，但是当他无人称地来看这整个现象时，他将不能关心他所关心的行动是否人称化地发生。攀附上无人称的立场让他从一切都显得漠不关心的角度来纵观。并且这是一个总是可以采取的步骤。因此，如果某个实践断言只能从人称化立场来取得，那么在一切都显得漠不关心的更有优势的观点的范围之外，就没有 可靠的观点——在一个更具包容和理解性的纵观中，没有一种观点会产生不能失去的操心——并且因此明确地包含了对整个人的操心就没有来源。随着人称化的和无人称的这两种立场的分裂，分离（disengagement）的可能性总会出现。

事实上是这两种立场都不能从我们看待世界的方式中消除，并且当其中之一不能接受另一种立场的判断时，我们就面临个体不作为统一体起作用的情形。自我观念的两面，并因而是自我的两面，就开始分裂了。在实践领域中，避免这一结果的惟一原则只能是客观原则。

3.在普遍地和无人称地被提出时，客观原则和主观原则彼此之间是类似的；因此要不基于人称化的前提，要不基于无人称的前提，都允许对方说任何人（包括自己）有理由做某事。当这一结论是从客观原则推衍出来的时候，不管是从人称化的立场还是从无人称的立场中得出这个结论，它都是具有同样动机内容的同一个实践判断。

当理由被认为运用于无人称设想的目的的时候，只有客观原则保证了促成目的的意愿，或者对这目的的欲求。这是因为客观理由并不包含一个自由行动者变量，因此，在决定理由运用之处，就无需考虑某人与这目的之关系。如果某人认识到某事的客观理由的出现，那么即使他并不能够去做此事，他也已经认识到了任何人 去促成或欲求此事发生的理由——至少 为了欲求此事。这是因为客观理由代表了发生的、行动的和事态本身的价值，而不是为了 某人的价值。既然客观理由把不相关的可欲求性归于无人称描述的事件或者环境上，那么就保留了无人称运用时它们的动机内容；因此一致性的条件就得到了满足。

客观实践判断可以在下述的意义上得到关系化：所判断的客观可欲求的东西可能本身就是某种关系，可能是不同人之间的关系或者一个人

与其他什么东西之间的关系。并且这关系可能是这样的：外在于所牵涉的那个人或那些人的其他任何人，很少有机会去促成或推动其成功。这个可能性非常重要，对客观原则的体系特征的某些结果将在下一章讨论。尽管如此，即使已经判断了这种特征的关系是客观可欲求的，它还是可以无人称地考虑；并且具有同样动机内容的同一个实践判断仍然是有效的，不论它是否涉及这个关系。添加人称化的前提的效果会使得这判断说服我去做 关于此的某事。如果牵涉到人称化的关系，那么除非这关系牵涉到他自己，否则，对于促成客观理由所运用的行动的发生，他就没有太多可以 做的。这样，在所牵涉的那些人的努力下，他将被限定在无法干涉中。

客观理由运用的无人称指明的目的的类型中，有相当多的种类，并且个体有理由做某事的每种情形中，对于某人应该赋予客观价值的东西并非总是一目了然。但如果那种理由是从客观原则中推衍出来，那么就必须有这情形的某种特征，这特征保证了任何人的具有动机内容的实践判断，不管他是否能够干涉。那么就必须存在某事，而且其发生有一个理由。 [2]

4.我曾在前面的章节中说过，行动必然牵涉到人称化立场这个事实。一般而言，一个人不能决定做某事，除非他知道一些关于他是谁的东西。我们必须再次考虑这个事情，因为这预示着确保两种立场之间一致性的客观理由的争论产生了困难。

首先，这种观点认为，没有行动的可能性就没有欲望，并因而在任何判断中没有动机内容。如果就这样，无人称立场就不会产生任何有动机内容的实践判断，并且在主观判断和客观判断之间做出区分的方法就会是不可能的。我对此的回应是，尽管欲望通常包含了行动的意愿，如果可获得恰当的手段，那么它就没必要包含正确的行动，并且可能不会伴随任何行动意图（thought）。毕竟，想要在过去发生某事，而不相信他能够做此事，那是可能的。

而且，欲望没有必要用第一人称的方式来提出。通常，一个人通过说：“我想要（或希望，或期望）X”的方式来表达欲望。但是欲望也可

以用“倘若X”或“只要X”的形式来无人称地表达。为什么就不可以有完全无人称的欲望（完全用无人称的术语提出它们的目标和根据的意义上）？这样的欲望可能蕴含了一种意愿来采取促成其目标的方法，但是它不会蕴含任何这种手段的可用性，或者某人与那个目标的关系。如果对于欲望这点是真的，那么就没有理由来考虑另外一种的实践判断的独特的动机内容，这另外一种并不是真正的欲望，而只是接受欲求或促成给定目的的证成 。

当一个人用人称化立场补充实践判断时，它仍然是行动的结果，并且我们必须说明，引发那些行动的推理过程是如何能够与无人称立场相一致。要是客观理由承认与某个目的相关，以至于我接受欲求或促成无人称描述的目的的证成。为了激发行动或者为了接受这一行动的证成，我必须相信某种对我有用的行动会促成那个目的。这当然是人称化的信息。然而，在那些行动和目的之间相关的关系可以得到无人称指明，并且行动本身可以被无人称地设想。因此，除了基本人称化前提之外，证成行动的一切必要的东西都可以被无人称地承认。通过无人称地推理，他不仅能得出有理由去想要这一目的的判断，也能得出给特定的人有理由去做某种会促成那个目的的判断。而且，他还可以做出关于他自己无人称设想的行动的判断；并且如果判断是客观的，那么即使他并不把行动设想为他自己的，它还会具有动机内容。托马斯·内格尔有客观理由去做X，蕴含了接受想要托马斯·内格尔去做X的证成，用我就是托马斯·内格尔这条额外的信息，这就变成接受做X的证成。所有从客观原则而来的实践推理中的步骤，下至恰当的行动过程的认同，随着单独忽略基本人称化前提，都能够得到无人称的描绘。这就足以避免类似唯我论的实践情形，因为尽管向人称化立场的转移是彻底的（从想要那样 到想要去做 的转移，是和从期待那样 到期待去做 的转移一样彻底），并且尽管这使得他能够行动，这也并不代表他改变了对这种状况和那些行动的判断，那些行动事实证明是他能够施行的。

主观原则就不同了。如果主观原则是无人称运用的，那么某人可能会选择 那些偶然发生的个体的行动，主观原则证成了这种行动。但是这只是在没有动机内容下的分类——没有接受想要某事的证成。因此当他添加人称化前提时，所引入的内容要远远不只是视角的改变。这是对相同情境的额外的判断，这判断只能从人称化的立场被做出。在这种情形中，我可能会在指明主观理由的无人称普遍的原则下的行动，

尽管如此，我可能不会在单独的无人称原则下行动，因为那个原则并不确保对我无人称设想的行动的动机上有影响的结论。因此当视角转移以及我把那些行动视为我的行动的时候，它就不能确保接受行动的证成。更深层的原则对于确保这样的结论而言是必要的，并且它将必须成为纯粹人称化的原则。

客观原则避免了分裂，因为在运用它们的时候，行动的 证成的推衍只依赖于立场的转移；其他的一切都是无人称地推衍的。并且剩余的允许行动的基本人称化的前提，是逻辑上不可避免的，并因而不等于整合两种立场的失败 。这就是区分两种原则的本质方面。

5.迄今为止得出的结论在许多方面是有限的。客观的和主观的完全是形式上的 分类，并且客观理由的约束的实质上的结论仍然必须讨论。在下一章中再来回答这一问题。

而且，我所提供的解释既不是对说明的行为的证成，也不是这种行为的必然性的证明，这一点必须再次强调。这并不是证成，因为证成必须在假定的行动理由体系框架中起作用，而这解释只是提供了这种体系的最基本结构的说明。这不是必然性的证明，因为想象一个个体能具有无人称立场，并具有像世界的另一个栖居者一样的自我的观念，这是完全有可能的，尽管这个人仍然从分裂的立场中保留并从他实践关注和他合理激发的行动中分离。人称化的利己主义并非不可想象的。它只是蕴含了向他人或者无人称考虑的自我的扩展的不可能性，蕴含了可以用第一人称的方式做出的实践判断的类型。

另一方面，客观原则的确允许对无人称视角的自我的成熟的（fully-fledged）实践断言，并因而也是对他人（因为这是无人称的共同内容）的断言。于是，论证说明了这个含义：对他人利益的关注取决于对他人实在性的全面认识。只有当某人可以无人称地来看自己时，那种认识才是可能的；但除非他的实践原则是客观的，否则认识将是不完整的，因为只有客观原则才允许来自无人称立场的实践判断。并且通过认识到客观理由，某人能独立于与他人的关系而取得关于他人利益的证成。

即使我们总是虚弱、笨拙、自我欺骗以及对他人的实在性不敏感，这一结论仍然成立。永远不会缺少从理想的理性行为中说明人类的缺陷，并且当利害关系复杂时，唯我论的分裂的诱惑就强烈。我们常常为了主张把自我当作他人之中的一员的这一明确含义而斗争。但是我已经不主张人类行为始终是与那个观念相一致的。如果这问题被充分明确地强加于我们，我只是试着去说明我们对于非利己主义的理由的深层的敏感性，以及我们把它们认作必要要求的能力。[3]

---

[1] 在第十章第三节中所指出的事实并不能来反驳这点：唯我论和其他主观理由可以使得不同的人承认共同的目标。这可能会被认为，如果某目标对于每个人都是主观可欲求的，那么这就重新引入了两种立场之间的一致性，因为即使一个人不知道他是谁，他也可以在想要这些目标的主观原则上得到证成。这似乎是与无人称角度想要他们相等同。但是首先，还将有大量的东西依然没有达成共识，因此为了知道所接受的实践判断，他将仍然必须知道他是谁。其次，不知道他是谁的这个条件并不是与无人称立场一样的条件，因为后者并不蕴含他就是在被看的场景中的那些人中的任何一个 。它完全从这样的考虑中抽象出来的。另一方面，在无知的条件之下的唯我论的选择的确假定了他就是（或者至少可能是）在这考虑之下的世界之中 的，并且因此而易于受到他选择结果的影响。

[2] 就像我在前面说过的，在这个论证中没有必要在仅仅发生的行动理由和任何人完全想要它发生的理由之间做出区分。可能所有理由都基本上是人们去做某事和想要某事的理由，并且客观理由仅仅是通过它们的影响的范围而从主观理由中区分出来。尽管如此，客观原则为欲求公共目标的每个人提供了理由，这与对每个人偶然产生的共同目标的主观理由是不同的方式。后者依靠某种每一个体和所讨论的目的之间的恰当关系，而前者则不然。这样，具有客观价值的并不因此是对于 任何人的价值——甚至不是对于每个人。

[3] 用其他人来代替作为不幸的受害者的自我，没有什么比这一欲望更加自然；并且当灾难降临在他人头上时，没有什么比想到“感谢上帝这件事情不发生在我身上”更加自然。但是我认为在这种基础上的行动是与理由相对立的，正如它要求接受不可能被无人称地承认的证成。

十三 后果

1.尽管产生道德结论（conclusions）的具体体系并非我的目标，还是有必要讨论涉及实质性后果的某些东西 ，这后果是已在此捍卫的客观理由的形式要求中推衍出来。这是恰当的，不仅因为结论是内在使人感兴趣的，而且因为伦理学理论的合理性可能被认为是部分取决于道德后果的直觉可接受性。客观原则的后果不可接受，并非显而易见，这一点的论证至少是重要的。

迄今为止，我已经注意到得出的结论尽管极为一般，但却有限；无论何种理由，它只是设定一个形式 条件——客观性条件。那些理由和原则的内容之中仍然没有约束，而这可能满足形式条件。更进一步，所有这种原则都指明了显见 理由出现的条件；它们并没有告之我们，如何从应该做某事的决定性结果中推衍出这些最初的结论。仍然有待观察：（1）是否使得这些有限的形式结果对可作为理由的东西产生重要的实质性约束？以及（2）什么样的更深层前提必然推出某些东西必须 作为理由的这一结论？从潜在于客观性条件本身的一致性的要求来部分回答这些问题，这是可能的。

首先，让我们考虑客观性条件完全是形式的这个事实所蕴含的东西。大量不同可能性的理由都能满足这个条件，这是显而易见的。不同于那些通过尊重某种神而受支配的人，认识到没有行动理由的狂热宗教教徒会满足一致性的条件，只要那些理由是客观提出并普遍约束——因为他不会从人称化立场接受行动理由，人称化立场不能从无人称立场来接受。

任何价值分类都可以用客观的形式来表达，这一点事实上是显然的。不管某人如何来看行动的合法目标，都可能在原则上被看作客观的目标——任何人都有理由去促成的目标。因此客观性的形式条件不能忽略价值的实质性理论，并且这就是我还未曾解释的东西。

但是，如同我在第八章第七节中试着说明的，某种实质性结论似乎从相关于那些潜在于客观性和永恒性的要求背后的条件的考虑中得到支持：也即，与分裂和避免分裂有关的考虑。比如，很自然可谈论前面所设想的宗教狂热者，这些人除了极少的古怪理由之外排除了所有理由，他是从他的自然欲望和他的身体要求中理性分裂的。在他理性审

慎之中 并没有显现出立场的分裂，实践理性整个机制是从他自然欲望和身体冲动中分裂出来。他必须把它们所有都当作是陌生的影响，而他只是为了抑制它们才顾及这些影响。毫无疑问，他会不认同他的自然欲望，如同我们大多数人所认同的。

这种类型的分裂是极少见的。大多数人不会把自我当作他们身体的匆匆过客，而且他们是被激发的，而非受困于他们的自然冲动。因此，我们没必要不情愿从自然欲望中推衍出某个给定系列的主观理由。明确指明那些理由是困难的；每个人的主观理由都有点不同，并且它们并不是完全与满足相关，而是与更加复杂的利益观念相关。尽管如此，正是出于这种考虑，在关心他人的客观理由的形式下，一致性要求才产生有意义的结果。我并不想否认还有同样其他的理由——不是从自然人类欲望的某些方面中推出来的理由。但是这就需要价值理论能够指明它们的内容，并且我并不寻求满足这一点。我只想通过求助于具有自然可能性的某些主观理由来说明客观化的后果。

在说明了直接的利他主义来源之后，我将讨论一些因素，这些因素修正了它的效果，并使得客观性要求的后果比起最初所假设的要更加复杂。（比如，会出现客观原则能让行动者的状况来限制他应该考虑的理由。）

2.简单的利他主义可能性依赖于对特殊类型的主观理由的承认，以及对客观化程序的服从。这种相关的主观理由是依附于某人需要和利益本身的某种满足，而并不过多关注这种满足的来源。

这对于所有利益都不是真的，并且客观原则的特征依赖于其所来源的主观理由的特征的充分扩展。如果用足够古怪的方式来理解人类生活的正确目的，那么它们相关的客观性可能同样是古怪的。比如，客观性的条件可以由这样的行为原则来满足，这些原则要求所有个体都极度的独立和竞争，严格禁止他们相互帮助或者接受帮助克服困难，并且仅仅为了继续生存或支配的斗争，以及为了看到其他人同样的斗争而去约束他们。从个人利益视角的客观化中得出这种观点，它使得基本主观目标充满了斗争、竞争以及危险。[1]

但是并不是所有的理由都是如此错综复杂。至少有时候客观化会要求每个人追求不那么复杂的目的，我们已经承认主观理由追求这些目的；比如，痛苦的消除、或者生存、或者基本欲望的满足。如果是这样的话，那么我们就有显见理由去获得那些与为自己一样的为他人的目的。这并不是否认有理由去获得为自己的目的和那些与我们有紧密关系的目的；当帮助他人的理由和帮助自己的理由之间起冲突的时候，各种各样的因素可能使得结果复杂化。但即使我们允许这些可能性，承认有显见理由去帮助他人仍然是一个重要的结论。至少这意味着：当一个人可以获得或者促成这种其他人的目的，而且（1）没有相互冲突的理由；或者（2）所有其他考虑都相互抵消，那么他就有充分的理由去行动。理由是纯粹的： 他的行动会使得他人生存、消除他的痛苦，等等。它并不依赖于行动者的欲望或者利益——只是依赖于某种他主观上认可的某些理由的客观性。这并不是无关紧要的结论（但可能极少会在描述的环境中出现），而是可接受的结论。如果没有理由不去行动，那么他就有自发的理由帮助有需要的人，坚持这一点并不是悖谬的，也不是反直觉的。

3.许多其他因素使得客观化的程序复杂化。它们分成三类。第一，合理主观理由的特征中出现大的变动，而且它们的客观化不会因此而总是简单的利他主义形式。第二，存在对个体应该在某背景下来考虑的客观理由约束的客观证成。第三，必须有组合式的原则来解决不同人的利益中产生的显见客观理由之间的冲突；关于它们的本质仍然没有被提到。在这一小节和下一小节中我们会考虑前面两种类别。余下小节将处理组合式的问题。

首先，不是所有人类利益是直接利他主义的可能目标。如果个体利益可以完全直接根据他的欲望或此欲望之某局部满足来界定，那么客观化会是相对简单的东西。在这种情形中，客观理由对他人利益的要求简化为对他人欲望的考虑，并且惟一留下的问题是有关解决个体间冲突。但是在利益和欲望之间存在的这种紧密关系，或者甚至欲望就是最重要的利益的决定性因素，这些并不是显而易见的。它可能恰好如同拥有某种欲望或避免其他欲望一样重要；并且欲望的满足对立于某人利益的获得，这满足可能本身就与他利益相对立的。

下面是更加深刻的复杂性。人的生活并不首要是由被动接受的刺激、快乐或不快乐、满足或不满足构成的；它是活动和追求的有效程度所构成。如果有人超越了最基本的需求，那么一个人必须用某种方式来引导他生活的理由并不是简单的引起某种目的的理由，这种目的可能幸好是为了 他而引起的。它们是主动追求和参与的理由，不能由他人以他的名义来充分发展这理由。通常而言，他必须过他自己的生活；他人不能够为了他而生活，他也不能够引导他人的生活。的确在有时候，对于自主性、自发性以及原创性是重要的活动，试图积极帮助本身就会构成令人讨厌的干涉。人们在绘画、或者作诗、或者做爱的时候通常对于帮助并不领情。

当这样的活动受到理由支配的时候，即使他们把客观价值赋予所谈论的活动，那些理由的客观版本还是不会马上产生他人有理由去追求目标 的要求。不仅他通常有更好的实践机会顾及他自己的利益，而且比起为了他人来说，他有逻辑上 更好的机会为自己追求某些目的和对象。

客观化的正确形式依赖于某人一开始的主观理由。在谱系的一端是像消除物理痛苦一样的可以直接客观化的主观目标，因为只是痛苦的目的，而不是任何消除痛苦的活动，在回避主观激发的痛苦中似乎成为我们单独的目标。基本欲望的满足给我们提供了更加复杂的情形，因为尽管对这种来自他人帮助的好处的被动接受被认为是主观地可欲求的，积极地参与到那种满足的活动之中可能是更为可欲求的。这种理由的客观关系会相应的复杂。它们会证成一些直接的仁爱，但是对于顾及他自己的需求和使得他人有可能顾及他们的需求也会显露出一些偏见。最终，在诸如私密的个人关系、艺术创作以及事业追求这种事情中，最重要的客观化后果将会是，我们有理由避免在他们所热爱的事情中去干涉他人。和他们拥有共同目标的理由将弥足珍贵。

这些考察与社会单元中行为条件有关，特别是像家庭这样的小社会单元。在某种意义上，在社会单元中他的角色是基于关系的，特别是亲密的关系，有可能不受妨碍并自发地履行这角色本身就是一个目的。因此，比如，他的家庭的福祉和幸福并不是那种完全脱离于他自己追求的目的（尽管确切地说，他有理由欲求它们应该通过任何有用的手段而获得）。关心他的妻子和孩子并不仅仅是关心他偶然地能够方便帮助的某些人的福祉。因此，理由的客观化并不会产生同等的理由去

关心他人的妻子和孩子（尽管完美普遍利他主义的确会在这个方向上产生一些结果），这种关心合理体现于对客观理由的承认中。

在客观化后果上的这种约束并没有使得客观理由在这种情形中落空，这点应该强调。对于人们照顾他们的家庭，原则产生的仍然是客观理由，而不是主观理由。并且即使他通过直接的帮助或者强迫他人遵从它们的方式来使那些理由落空，仍然有两个重要的后果：有理由避免干涉他人参加这种活动，并且有理由寻求使得这种追求可能的社会、经济和政治条件，不仅仅是为自己也是为他人。

同样的条件支配了更广阔以及更宽松的社团：俱乐部、企业甚至民族。[2] 当他们追求自己目标和照顾自己成员的理由，在客观化之中保留了大量合法的自我参与的时候，在这种社团中所参与的个体，仍然必须受到对于追求相似目标的相似种类的其他群体而言的客观理由认可的约束，其后果是：他们必须承认理由（1）来避免那些可能会有的追求的干涉，并且（2）去寻求有利于这种追求的社会或国际秩序。在民族中纯粹的利己主义与在个体中的利己主义一样都是不可辩护的。

4.我们仍然没有提及，对于客观理由体系内坚持某人个人观点的重要性起作用的首要因素。在我们的生活和习俗中渗透着各种各样的竞争。初看之下，这些竞争似乎提供了不承认客观关系的主观理由的经典案例。我相信这是一个幻象，并且相信，客观原则潜在于竞争的情境中支配个体行为的理由背后，这一点会在考察后出现。这揭示了涉及客观原则运用的某些重要东西。

考虑一个拳击比赛。两拳手中每一个都有理由设法把对手击倒并且防止被对方击倒，设法运用他自己的强壮和技巧取得最佳优势并且防止他的对手这样做。同时，他会同意他的对手有相似的理由。同意了这一点，表明他承认了想要或帮助他的对手取得成功的证成，这显然是荒唐的。这造成了一种发挥作用的理由是不可还原的主观的这个印象。

我希望表明在没有替对手做最微不足道考虑的情形下，每一个拳手去追求他自己的成功也都有明显的客观 理由。这是从坚持把比赛放在第一位的客观理由中推衍出来的。它是为了给两个比赛的人取得胜利的竞争机会以及可能的奖金，并且也为了给观众观看这场比赛的愉悦之情。如果拳手相互帮助的话，那么这些目的就是在被恶意地使用。他不能从一个顺从的对手那里赢得胜利。糟糕的规则、厚重的拳击手套以及可以根据医疗需要而中止比赛的医生的出现，对结果做了某些限制。但是在这些限制之中，关键在于，比赛的人他们自己只是专心于赢得比赛，这对于比赛的客观意图是重要的。没有其他的东西能适合他们的角色。激发他们的考虑因此显得是纯粹主观的，但是对此有可能提供客观证成，尽管当他把对手连续击打到无意识的时候，我并不认为这样的证成是贯穿于普通职业拳击手的大脑中的。

对某人想要考虑的理由的约束的客观证成是极为普通的，并且它超越了竞争的现象。竞争本身是无所不在的，不仅仅是在运动和比赛中，而且在商业、政治、法律以及有时甚至在艺术中。律师在法庭上不会帮助他们的对手取得论据；这不是对手的方法。即使竞争以及获胜的机会并不是程序的主要意图，它们对于成功获得什么是 其主要意图来说是重要的。这样当竞争经济的捍卫者希望求助于普遍的好的时候，他会认为如果没有人追求这个并且每一个人只是专心于他自己的利益，普遍的好是最为有用的。

反对考虑客观理由的那种客观理由的存在只是非常普通现象的一个例子。这种理由不断地要求自我压抑。下楼梯的惟一方式并不是去尝试，你不能通过做你以为将使她爱你的行动来使得她爱你，除非你放弃试着去给面试者印象，你就不会给他留下深刻印象。这种原则常常是真的，并且在我们前面对审慎的讨论中我们走到了另一面：专门对于他长期优势的关注并不是他的长期优势。因此我们不应该感到奇怪，不管在竞争的实践背景中还是其他地方，对于客观理由考虑的约束都有客观的证成。我所提供的例子只是想表明，不可还原的主观性的出现可以如何在其他的情形中被转移。我认为这并非不合理，相信这样的考虑会使得与客观原则下的实践理性的微妙处相协调成为可能，尽管在此我甚至还不能开始这种方案。

客观化的要求因此是复杂的，但却并不是无关紧要的。它们几乎明确蕴含与人类基本需要有关的人际间利他主义的直接要求。我们所有人

都有理由去帮助那些处于饥饿中的人们，并且有理由不让他们装备榴弹或者带上固体炸弹——即使他们并不是碰巧成为我们的亲属、朋友或者同胞。

5.迄今为止所描绘的纯粹利他主义的限制主要关注于这个方面：不管理由的客观性如何，比起总体而言的人类问题，在更加关注他自己的问题以及那些切近于他的需要中，个体得到证成。我现在希望求助于，不依靠在考虑的情境中与某人具体位置有关的问题，以及提出我们可以解决与情境有关的客观理由的任何问题。

当迄今为止所描述的客观化程序产生什么时，我们必须记住它只产生考虑他人利益的显见 理由。为了从显见理由通达关于做什么的结论，他就需要组合式的原则，这原则会在显见理由冲突的时候产生一个决断，就如它们在几乎每个例子中所做的一样。关于这些组合式原则已无需多言。

当然显见理由之间的冲突是如何在纯粹主观层面上得到解决，并且直接从主观到客观体系输入组合式的方法来处理人际间的结合的某些问题，亦无需多言。否则，当运用主观组合式原则的时候，我们可能会认为，客观化的过程会在某种程度上产生组合式原则，并足以处理显见客观理由之间的冲突。

我相信解决方式并非如此简单。没有一种支配主观理由的真正组合式原则的知识的情形下，这个理由是明显的。 [3] 因为有一些个体情形的原则的话，我们就把相关价值赋予不同类型的理由，考虑到可能性和可欲求性，并且使得我们能够评价危险的合理性。即使没有指明那些原则，那么这点还是清楚的：如果主观理由（组合式原则支配了主观理由的结合）必须被客观化，组合式原则也必须如此。但是这只是蕴含了，当出现来自他人利益的几个相互冲突客观理由的时候，我们必须用同样的原则来权衡它们之间的彼此反对 ，对于个体把这原则用于权衡这些原则所来源的主观理由而言是合理的。

然而这并没有说，我们可以用哪种原则来解决来自不同 人的利益的客观理由之间的冲突。当我考虑到源于他人利益的各种理由的混合物的

时候，我必须运用同样的决断能力，而他自己就可以合理运用这种能力。然而，这并不是意味着我可以把同样能力运用于来自我们的利益或者来自他的利益和他人的利益的集中在一起的理由之中。即使是内在于个人（intrapersonal）的成熟的组合式原则的客观版本也可以处理人际间的问题，事实上，这似乎是不可能的。

这个困难并不受限于某人自己的利益和他人的利益之间的冲突的解决；它运用于任何两个（或更多）人的利益之间冲突。主观组合式原则的客观关联在人际间情形中任何直接应用的缺点是：它不能严格地区分人。它把截然不同的人的欲望、需求、满足以及不满足当作是如同大众的欲望等等。但是这无视了这个事实（当它是事实的时候）的重要性 ，在一系列冲突的欲望和利益中，所有成员都应列入单一生活的范围内，并且可以当作单一个体的主张。另一方面，在特定个体利益之间的冲突必须被部分认为是生活 之间的冲突；而这是非常复杂的事情。 [4]

6.那么我们可以在哪里找到支配人际间冲突的组合式原则呢？如果不提供一个清楚的解决方案，那么我应该表明，我们只有通过更深层的一致性条件的应用以及随之而来的客观性要求得出这种原则。为了得出满意的结论，我们现在必须思考那些条件可能会应用之处。

我们通过一开始已得到认可的主观理由的客观化产生冲突而提出问题。如果我们现在把这些材料添加到必须有某种 解决冲突方法的条件中，那么就会出现主观激发的偏好和主观原则的应用的新对象。正是通过在组合显见客观理由的众多方法中，把这些主观 偏好的理由客观化，我们必须寻求建构组合式客观原则。

但是，个体寻求偏好主观理由的组合式原则是不同的。在这种环境中发现运作的主观偏好，不可能是不言而喻的，这种环境可以 被客观化，并且会解决冲突，而不仅仅是在新的层面上重新创造。

由于某些偏好的客观化是自我矛盾，就可以把它们立即排除。比如，对于任何个人主观地考虑的事情，在他自己和其他任何人之间的冲突的情境中，最吸引人的组合式原则是那些优先对待他的原则，这看起

来很有可能。但是，任何这种原则的客观版本都会规定每个人应该在冲突的情景中得到优先对待；而这就是一个矛盾。

因此，我们不能考虑任何有主观吸引力的原则，这原则是把个体做了特殊对待。因此我们将在已经是客观的和无人称的原则之内来做选择。但是尽管对于这种组合式原则，任何主观偏好至少会在没有矛盾的情形下得到客观化，但还是没有解决我们的问题。如果在可能的客观人际间原则的选择中不同的人得出不同系列的主观偏好，那么冲突还会再次出现。毫无疑问这些不同会出现。即使我们假定所有理性的存在物都接受统一的内在于 个人权衡的体系（比如，在最大化可能收益的重要性和最小化最大损失的重要性之间权衡），在人际间原则之中他们的偏好仍然会是不同的，因为他们环境的不同，以及他们从人际间结合的各种原则支配的体系而来的对于利润、损失或者风险的态度的不同。从体系而来的最大化可能利润的欲望与最小化可能损失之间就有自然的冲突；为了他人的利益而把他踩在脚下的体系很少会有主观吸引力。如果个体考虑主观的可能性，那么根据他们对自己机会的评估，这些因素会影响他们在组合式原则中的偏好。

引发的分歧产生了新的组合式问题，对此没有出现客观的解决方法。如果我们想象可以枚举人际间结合的可能原则，并且个体可以在它们之中得到主观偏好，那么如果每个人首先归属于某个原则，我们就有了解决方法。但是既然每一理由都相信这是不可能发生的，那么他就必须通过在不同等级之间的一些平衡而获得解决方法，并且同样种类的主观差异会提出达到这种平衡的最佳方法。 [5]

7.重新解决这个问题似乎要求现在所有人都能同意的主观判断，并且这判断的客观化并不会因此而导致更深的冲突。但是在当下选择条件中取得这种共识似乎是不可能的。因此，似乎没有选择，只能通过把某些额外的约束强加于由主观决定的客观结合原则选择之上来改变条件。

这看起来是特殊的一步，但在下述方法中可以证成这一步。解决结合原则的问题得正视那个已经承认从所有人的利益中推衍出客观理由的

人，以及在客观理由的基础上，为了得出实践结论而必须使用某个 原则的人。他不能只是不做什么。因此如果没有出现特殊解决方法，那么通过把整个客观价值赋予每一个体主观偏好中找出某种原则的充分措施，他就必须试图建构一个。如果有某个人为建构的视角，从这视角中所有个体都可以在某种原则的偏好性上达成主观决定共识，那么那样就提供了这种措施。事实上，不止有一种这样的视角，而且它们在不同原则的偏好性上达成共识。因此为了了解它们之中哪一个，蕴含了对于参照主观偏好的那些个体之间的区分的最少忽视，就有必要考虑约束的方法，这些人为的选择条件可能通过这些方法而得到建构。

所有我考虑的约束类型都涉及在选择信息条件上过分人为的无差异性（uniformity）的要求。在单个内在于个人的价值体系中，个体偏好之间必不可少的差异，既是由于爱好的差异也是由于它们环境和前途的差异。为了达成主观的共识，我们必须人为的使每一个个体丧失他的环境意识：这种意识是他特别必须从给定的人际间价值原则中得到或丧失的。每个人必须在相似期待条件下做出选择。任何能充分强大到产生一致同意的信息约束，都不会同时使得每一个体的要求不可能，而且需要它们的整个价值，这点并非显而易见。但是，既然这对于我似乎是惟一的解决方法，我将简要地提出并讨论四个这种人为建构选择的例子。所有这些例子都牵涉到使得选择者丧失他通常的关于他是谁的假定，以及牵涉到不同信息的替换。在某些方式看来，所有都似乎是不满意，但是它们有助于说明程序。

第一个要考虑的例子已经提到过了，并且对此也已经有了主要批判。这是一种功利主义的解决方式。它依靠把同一种原则运用于人际间冲突，这原则用来解决从单个人的利益中产生的理由冲突。与这一原则相符合的选择条件是：选择者应该把来自不同个体的竞争要求，当作是就像它们所有都是从单一个体（他自己）的利益中产生的。他应该选择这个假定：所有这些生活都应该被整合成一种他自己的生活。但是这种情景是不可想象的，并且就其是不可能而言，它完全弯曲了竞争要求的本质，因为如同我们前面所考察的，它忽视了人与人之间的差异。 [6] 为了他人而牺牲个体生活，或者为了他人的幸福而牺牲个体幸福，是非常不同于在单个 生活内部为了另一个人而牺牲他的满足感。所提出的选择条件和它支持的结合原则都没有说明这个事实。

与第一种有关的另外一种强加的一致同意性的方式是追问每一个人在下述假定上选择价值体系：在这世界中，他将随机地被分配一个角色，用一个同等的机会来引导任何一位居民的生活——完全是用那个人的偏好、爱好以及经验。 [7] 如果有一种合理决策能力，个体会同意这一视角的最佳人际间价值原则。但是尽管在这种条件下的选择，会承认我们应该在不同的个体之中分配利益和危害，而不是由单个个体积累，但决策依然要依靠对于个体 生活在可能的利润和可能的损失之间权衡的条件。如果这就是如何消耗社会成本的方式，那么在这种情景中，接受小风险的奴役或死亡来换取非常好的富裕奢侈的机会，这就会是合理的。如果他赢得了这样的赌博，那么参与者的风险就可以直接被排除，这种感觉是诱人的。但是如果所有出现的生活（富裕的或悲惨的）都将实现 ，那么这样的感觉可以成为人际间的权衡的正确原则的基础，就是值得怀疑的。这并不表示，这种体系的受害者可以承认他们的主张和需要已经由此得到应得的权衡。由于引起选择这体系的考虑，他们的生活只是当作一种可能性；然而事实上他们所承受的苦难却是真实的。

第三种方法类似于由罗尔斯所发展的评价社会制度 而得出的正义原则。 [8] 他并没有把这方法明确用于当前问题，也即，找到一种普遍的人际间权衡原则来解决理由和无论什么类型的要求之间的冲突，这点必须强调。他的原则是为了更加具体的目标：在他们的共同社会制度设计中来解决不同的个体或群体的相互冲突的主张。尽管如此，如果这是有效的，那么他的方法就会承认比起迄今为止他所发表的应用要更加普遍。无论如何，对于我们问题的回答，它表明了一种可行的方法，而这就是我想要讨论的。

罗尔斯主张，对于评价社会制度正义原则的共同选择，各方应该在无知之幕下来关注他们自己的身份和社会中的立场。这是他所谓的原初状态 的本质特征，在此能够选择评价的原则；对他们自身情境的无知使得各方的同意成为可能。

相似的原初状态可能会被用来在人际间权衡的更一般的本质原则上达成共识。在每个人的身份和在大众中的立场已经得到固定这个假定之下，他才必须被要求主观地选择原则，但他并不知道他是谁。在这种条件下一个人会做出哪种选择呢？罗尔斯认为，在选择正义原则这个问题上，他会合理地选择，就像他“设计一种运作（practice），在这

种运作中他的对手可以给自己分配一个位置”。 [9] 他主张如果选择要决定他必须生活于其中的基本社会制度，那么就有足够强的有利于保守主义的因素来不恰当地提供在所有可能性都是同等可能的这个假定之下的决定。他主张这些因素反过来要求一个人采用不关注在这体系下最小化最大可能损失或劣势的原则。

这些条件，特别是最后一个，对我而言似乎很难成立，并且是远非显而易见。如果同样的方法并不是运用于社会正义原则的选择上，而是运用于我们一般人际间权衡原则的选择上，那么这些条件依然是较为不明显的。在此描述的条件之下，很难决定这样原则的选择会如何不同于在前面所描述的第二种方法的条件之下类似的选择。而且，两种方法都共享了一个共同的缺点。就如同前面的情形，在现在这种情形中，对于一个人考虑各种不同生活的选择是很自然的，他已经作为一种可能性 而选择其中一种生活；他有可能成为一个奴隶，但是然后他有可能接着成为一个主人。并且他可能会用一种方式对每个人来权衡这种可能性，这种方式会宽容小部分严重的失败者，把他们作为人际间权衡体系的结果。这样的宽容似乎否定这些人应有价值的利益，因为的确在这些角色中会存在 一些人，而且他们的生活不是可能性的，而是现实性的：他们拥有的惟一的生活。不管这种方法运用的结果是否与第二种方法运用的结果确实一样，两者都引起的反驳是相似的。

或许可以回答这些疑问，如果是可以回答的，那么罗尔斯的方法保证了一种解决方式。但是我希望表明第四种可能性。这种方法具有高度推测性，因为我并不知道如何可以真正运用我将要提出的方法。尽管如此，对我而言，做出人际间原则选择的条件似乎要对每一有关个体的主张做出充分的认识。

这主张是这样的。为了对每一个体的需求、欲望以及利益做出正确权衡，他必须要求，应该在这种条件下做出人际间权衡原则的选择：选择者期待过所有 有争议的生活，不是作为单一超越的生活，而是作为一系列独特个体的生活，其中每一种生活都是一种完整系列的经验和活动。如果可以理解这种决策程序，那么它就明确保证每一个体的主张，采用哪种权衡原则的考虑上的全面和平等的声音——这声音不仅仅是作为一种可能的生活，而是作为一种现实的生活。但是如何才能做到这点还是不清楚的。

我相信选择的条件可以形而上学地得到理解，因为我们可以相信一个人分成几个人，他们中的每一个为了一个普通个体而承载原初的、历时的、构成超时间性的人格同一性的那种关系。既然人的历时同一性不是不同阶段人的严格的同一，那么可传递性的丧失就无需引发恐慌。单个人不同阶段之间的关系在某些方面就像同一东西的不同部分之间的关系。两个东西可以在某些部分是共同的，而在其他部分却不同，并且两部分可能承载了对于第三部分“同样X的部分”的关系，而没有承载对每一部分的关系。与之类似，人的两个不同阶段可能承载对于第三阶段“同一个人的阶段”的关系，而没有承载对每一阶段的关系。

这提供了一种意义，在这意义中个体可能期待成为许多不同人中的每一个 （不是一系列，而是同时存在地）。因此在他们的生活中每一个都 会在某种意义上成为他的独特生活，而不会从同时他正在过的其他独特的生活中的渗透推衍出任何补偿或补充的经验、好处或坏处。 [10]

这种选择的条件因此可能是可以想象的。但是人际间权衡原则的哪一种选择会在这样的条件下是合理的呢？如何来断定从一个人在假设的情境中各种不同预期的自我而来的竞争主张，这个问题可能的确是我们尽力依照我们的模式来解决的：人际间结合的体系中，对每个人主观偏好如何进行公平的认识这一问题，考虑到这个事实：所结合的理由是来自许多个体生活而不是来自一个具有极大数量经验的大众生活。

可能这模式只是一个想象，但是对我而言，似乎是一个有用的模式，因为它提供了极度严格立场的可能性，即能够没有一种人际间的牺牲补偿。如果一个人从这观点开始努力，那么他就会得出与罗尔斯从他的结构中推衍出来的相似的结论。也即，在任何组合式权衡的原则中，他会感到必须给予改善情形较糟糕的大众中那些人的命运的首要优先性，而且只要并不是以那些比他们要差的人为代价，提高情形较好的那些人的好处是允许的。 [11]

陈述完问题并提出了一些可能解决问题的途径，我并不试图再更进一步追问这个问题。这是一个极为重要和困难的问题，而且实质性的道德理论必须设法回答这问题。因此我并不能提出一种实质性的道德理论，而且那已经不是我的目标。相反，我已经设法为决定道德理论的

一般形式的理性动机而论证了某些形式条件，并且为道德动机内容提供了部分的基础。对我而言，解决人际间结合的问题可以从客观性要求的运用中产生，这一点似乎仍然是合理的。但是无论这一点是否成立，表明这一点是重要的，就像我相信已经表明过的：客观性的原则并没有自发的产生一种功利主义，或者某种其他反直觉的原则，来为人际间冲突做决断的方法。当在客观理由计算中对不同个体的利益进行相互之间的权衡的时候，客观性的要求对人与人之间的差异和人类个体生活的不可还原的重要性给予全面的权衡。即使我们不能指明体现对个体这种尊重的权衡体系，这仍然是真的。

---

[1] 尼采立场的一种夸张的描述可能会采取这种形式，并且这是内在于这个方面的：这说明他不是一个利己主义者。这种如他所承认的价值是客观的，而不是主观的。

[2] 宗教呈现了更加复杂的情形。因为某个宗教的支持者甚至不会承认其他宗教的支持者有主观理由去遵循它的实践，他们认为其他宗教是错误的，所以客观化的后果是不清楚的。但是，对于这种情形，更加复杂的论证可能会较好地产生宽容原则。（Cf.John Rawls，‘Constitutional Liberty and the Concept of Justice’，Nomos，VI（1963）.）

[3] 系统阐述这些原则的少量的工作已经完成。然而最近，Robert Nozick得出了关于平衡道德 理由冲突的重要结论。见‘Moral Complications and Moral Structures’，Natural Law Forum 13（1968）——可能会在伦理学主题中开始严格科学的论文。

[4] 这个非常重要的观点是John Rawls关于正义的最近工作的中心。它出现在这篇论文的前面所引用的最后一节“Constitutional Liberty and the Concept of Justice”，并且在他1965和1967年在哈佛的课程材料中得到了更加广泛的处理。同样的问题David Gauthier在Practical Reasoning （Oxford，1963）第126页中也得到处理。

[5] 有意思的是，如果仅有的可用材料组成了人际间结合的一系列可用的原则的一系列的冲突个体的等级秩序 ，那么就不可能有合理的解决方法。这是来自于Arrow Theorem的理论，这理论蕴含了，没有一种

其材料只是由在一系列可用选择中个人偏好秩序（而不是数量上的偏好）组成的社会决策过程，可以同时满足帕累托原则（Pareto Principle）和团体理性（Collective Rationality）和非独裁性Non-dictatorship的条件。见Kenneth J.Arrow，Social Choice and Individual Values （New York：Wiley，2nd edn.1963）； also ‘Values and Collective Decision-Making’，in Philosophy，Politics，and Society （Third Series），ed.Peter Laslett and W.G.Runciman （Oxford：Blackwell，1967）。

[6] C.I.Lewis根据某人应该想象所有这些人中逐一地 过的生活，改进了这观点的版本。见An Analysis of Knowledge and Valuation （LaSalle，Illinois，1964），pp.546-547。

[7] 这种方法被经济学家John C.Harsanyi所提出来。见‘Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk-Taking’，Journal of Political Economy，LXI （October，1953），pp.434-435； also ‘Cardinal Welfare，Individualistic Ethics，and Interpersonal Comparisons of Utility’，Journal of Political Economy，LXIII （August，1955），pp.309-321。

[8] 见他的论文，‘Justice as Fairness’ （Philosophical Review，1958），reprinted in Philosophy，Politics and Society （Second Series）ed.Laslett and Runciman （Oxford：Blackwell，1964）。

[9] 同上，p.139。

[10] 这个想法是Robert Nozick与我的讨论中出现的，并且是我们的共同产物。关于人格同一性的一些相关问题在David Wiggins的Identity and Spatio-Temporal Continuity（Oxford：Blackwell，1967）中得到讨论，特别是在4.3节。

[11] 对于这观点的详细的展开和辩护，见Rawls的论文，“Distributive Justice”，in Philosophy，politics，and Society （third Series），ed.Laslett and Runciman （Oxford：Blackwell，1967）。

十四 结论

如果这本书的主要论证是正确的，那么在什么意义上，回答了道德怀疑论？我相信不管是认识论的还是道德的怀疑论，没有一种形式可以被表明是不可能的。我们可以做得最好回答是通过表明怀疑论所涉及思想的混乱是如何的深入和广泛，提出它的代价。这里有不止一种的方法来做到这一点。在当前的情形中，我已经设法表明，涉及与利他主义有关的那种主要的道德理由有效性的怀疑论，不仅依靠否定某种欲望或情感，而且依靠废除实践推理的基本形式和与此有关的自我概念。这论证并没有提供对于成为有道德的证成，但是它试图说明为什么典型的道德证成有能力说服我们。并且它表明对道德论证（否定利益和情感）的某些回答是不充分的，因为那些论证并没有预设利益或者情感。它们对我们的支配是由于一些更加深层的东西。

道德怀疑论是对于由道德论证或理由来说服的一种拒绝。在这种情形下，说服的目标是行动或欲望，并且这一点使得它不同于认识论的怀疑论。后者是对于由某种论证或证据来说服的一种拒绝，在那里说服的目标是信念 。因此为了击败道德怀疑论，制造"某个道德陈述是真的"这样的信念就是不充分的，因为这不能说服怀疑论者有所不同地行动。他可能会拒绝接受这个事实：他应该 做一些如同证成做什么或想要做什么的一样的事情；比如，我可能承认一个陈述的真值，而不接受动机内容。他在不正确使用道德词汇，这样的回答是没有用的，除非他规定地来使用它，比如用动机内容。因为如果他承认了那个，那么他毕竟只需要限制提出道德结论，根据是他的道德怀疑论阻止了他满足它们规定使用的条件。他的怀疑论不仅仅是对在它们通常基础上相信某种陈述的拒绝，而且还是对于被共同当作提供证成了做什么或想要做某些事情的道德理由的考虑而说服的拒绝。这说明了为什么成功的攻击，必须是直接反对意志的怀疑论，而不是认知的怀疑论。 [1]

有一种策略可能表明这样的怀疑论是与实践直觉根本上相冲突的，这个直觉是：每一个人包括怀疑论者都是一个习惯性的（chronically）主体，并且有高度体系化的能力。如果怀疑论者并没有意识到，他的立场要求他放弃的整个判断领域，那么这样的回答可能是有用的；但是他可能想要把他的怀疑扩展到所有相关直觉的有效性。

我的论证并没有诉诸直觉，除了我已设法表明采用客观理由体系的后果并不与直觉有毫无希望的分歧。相反，我已设法揭示出道德考虑的说服性所依靠的东西，并且设法表明某些东西的废除比起道德怀疑论者可能所预期的要更加极端。我已经设法表明利他主义和相关的动机并没有依靠爱好、情感或者任意极端的选择。相反，它们依靠我们行动理由是服从于客观性的形式条件的这个事实，这条件接着依靠我们同时从人称化立场和无人称立场视角来看自我的能力，并且能够从这两种立场出发参与到实践结论的推理之中。这些是思想和行动的形式，在我们的力量中，不会宣布放弃这种形式。道德怀疑论因此（拒绝被道德考虑动机上说服）不能以放弃某种情感或欲望或者拒绝做出某种无论如何都是任意的选择这种相对轻微的代价来换取。就怀疑论的合理性依靠假定它只是包含这点而言，我的论证可以被认为是一种反驳。

然而，这并不防止在更深层次上形成新的怀疑论。有可能会追问为什么他应该觉得不得不在实践行动中避免两种立场的分裂。某人应该有能力只是从人称化立场出发做出动机上有效的实践判断，这点是明确可设想的；然后对于他人或者对于无人称设想的自我，他就没有能力做出同样的判断，但是这并不包含矛盾。如果我们假定他无人称地看待世界和自我的一般能力仍然是完好无损的，以至于他不是一个完全的唯我论者，那么一种减少所有实践焦虑的视角就总是对他开放的，尽管考虑的环境仍然没有丝毫改变。当从人称化视角出发时，证成实践判断的同样材料，在从无人称视角出发时，就不会如此。如果某人对于这种方式的分裂仍然满不在乎，那么还能提出什么进一步的反驳呢？

在出现另一种通过推倒更深层的道德动机的基础，而更进一步提高了怀疑论成本的论证之前，我似乎已无需多言。事实上是，尽管各种不同的压力想要引起两种立场在实践推理中分裂，而且尽管我们通过主要从我们自己的视角出发来看待世界的方式来维持我们本性的自私，当无人称立场强加到我们头上时，面对一致性的压力而不受到影响依然还是困难的。当他们是不正当的时候，人们马上就理解了客观理由，因为他们需要这样的概念来表达他们的愤怒。这就是为什么道德论证的主要形式是想象自己在他人的情境中这个要求。

尽管当两者之间的分裂本身在我们面前鲜明地呈现的时候，我们想要把两种立场结合起来，我们通过保留人称化立场，或者遮蔽我们对他人实在性的意义，也找到了许多避免这种认识的方法。因此，在这本书的题目中出现了“可能性”这一单词。即使利他的动机不依靠爱情或者任何其他的人际间感情，而是依靠大致上普遍的对他人实在性的认识，利他主义也并不是完全普遍的，因为我们不断地阻碍着那种认识的效果。

根据某些人性的根本来谈论利他主义和道德性是可能的，并不是说人在根本上是善的。人在根本上是复杂的；他们善的程度，依靠某些观念和思考方式是否已经占优势，这优势在任何情形中都是不确定的。迄今为止人类自己已经做出的行为，没有助长关于物种的道德未来的乐观主义。

---

[1] 前面所描述的无效方法是在认识论上相类似的，通过现象主义者和约定主义者对怀疑论关于在外在世界的攻击的方法。为了物质对象陈述的真值，做出关于感觉经验的逻辑上充分的主张，使得怀疑论者用“物质对象”语言来表达他的怀疑成为不可能。这并没有消除疑问。

Table of Contents